This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

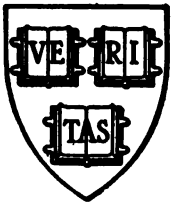
+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

L Doc 1621.53 (10)

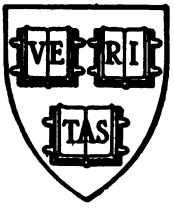


Harvard College Library

FROM

Rev. James Walker

L Doc 1621.53 (10)



Harvard College Library

FROM

Rev. James Walker

SÉANCES ET TRAVAUX
DE
L'ACADÉMIE
DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES

COMPTE RENDU

PAR

MM. CH. VERGÉ ET LOISEAU

SOUS LA DIRECTION

DE M. MIGNET

SECRÉTAIRE PERPÉTUEL DE L'ACADÉMIE

TOME DIXIÈME

PARIS

A L'ADMINISTRATION DU COMPTE RENDU
DE L'ACADÉMIE DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES
Rue des Poitevins, n° 6.

1846

ACADÉMIE

DES

SCIENCES MORALES ET POLITIQUES.

9-2-55

SÉANCES ET TRAVAUX

DE

L'ACADÉMIE

DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES

COMPTE RENDU

PAR

MM. CH. VERGÉ ET LOISEAU

Sous la Direction

DE M. MIGNET

SECRÉTAIRE PERPÉTUEL DE L'ACADÉMIE

TOME DIXIÈME.

Deuxième Semestre de 1846

PARIS

AU BUREAU DU MONITEUR UNIVERSEL

Rue des Poitevins, n° 6

1846

LSoc 1621.53

1858. Feb. 1.
Gift of
Rev. James Walker.

RAPPORT

SUR LES MÉMOIRES ENVOYÉS POUR CONCOURIR

AU PRIX DE PHILOSOPHIE

PROPOSÉ EN 1843 ET A DÉCERNER EN 1846

AU NOM DE LA SECTION DE PHILOSOPHIE

PAR M. FRANCK.

Messieurs, dans votre séance publique du 6 mai 1843, vous avez proposé, pour sujet du prix de philosophie à décerner en 1846, la *Théorie de la certitude*; et vous avez en même temps publié ce programme auquel les concurrents ont dû se soumettre pour embrasser dans toute son étendue, et traiter d'une manière conforme à l'état actuel de la science, la question signalée à leurs recherches :

1°. Déterminer le caractère de la certitude et ce qui la distingue de tout ce qui n'est pas elle. Par exemple, la certitude et la plus haute probabilité se confondent-elles ?

2°. Quelle est la faculté ou quelles sont les facultés qui nous donnent la certitude? Si on admet qu'il y a plusieurs facultés de connaître, en exposer avec précision les différences.

3°. De la vérité et de ses fondements. La vérité est-elle la réalité elle-même, la nature des choses tombant sous la connais-

sance de l'homme, ou n'est-elle qu'une apparence, une conception arbitraire ou nécessaire de notre esprit ?

4°. Exposer et discuter les plus célèbres opinions anciennes et modernes sur le problème de la certitude, et les suivre dans leurs conséquences théoriques et pratiques.

Soumettre à un examen critique et approfondi les grands monuments du scepticisme, les ouvrages de Sextus, de Huet, de Hume et de Kant.

5°. Rechercher quelles sont, malgré les attaques du scepticisme, les vérités certaines qui doivent subsister dans la philosophie de notre temps.

Un intérêt particulier s'attache à ce concours ; un intérêt d'autant plus vif qu'il a dû s'y mêler jusqu'aujourd'hui une certaine inquiétude. Après avoir poussé pendant douze ans à l'étude de l'histoire la génération philosophique qui s'empresse autour d'elle, en la faisant passer successivement par tous les grands monuments et les écoles les plus célèbres de l'antiquité et des temps modernes, c'est la première fois que l'Académie a proposé une question de théorie, un sujet de philosophie proprement dite. Sans doute l'histoire n'est pas oubliée dans le programme qui vient de passer sous vos yeux ; mais elle n'y tient évidemment que la seconde place ; elle y est subordonnée aux besoins et aux intérêts de la théorie : les droits de la certitude ne sauraient être complétement assurés tant qu'on n'a pas pris connaissance et qu'on n'a pas démontré la vanité des objections du scepticisme. Faut-il justifier l'Académie devant elle-même du plan qu'elle a suivi jusqu'à présent avec un si complet succès, et de la direction où elle a conduit les esprits ? Après le triomphe de la révolution cartésienne, laquelle a eu pour but et pour résultat l'affranchissement définitif de la raison moderne, la consécration de la méthode psychologique, c'est-à-dire de l'examen réfléchi de soi-même, comme la première, sinon comme la seule condition de la philosophie, on était tombé peu à peu dans le mé-

pris, et par suite dans l'ignorance de tout ce qui avait précédé cette révolution mémorable; elle-même ne tarda pas à subir l'injustice dont elle avait donné l'exemple : Locke fit un instant oublier Descartes, comme Descartes avait fait oublier Aristote; et un temps arriva où tous ces noms disparurent à la fois devant celui de Condillac. Ce n'est pas que les recherches historiques fussent étrangères à cette période de deux siècles : les vastes recueils de Bayle, de Stanley, de Brucker, et bien d'autres travaux d'une moindre dimension, sont là pour protester du contraire; mais, livrée à des érudits de profession, servant d'aliment à une curiosité sans but ou défigurée au profit d'un orgueil étroit, l'histoire de la philosophie n'exerçait aucune influence réelle sur la philosophie elle-même, qui, à part quelques glorieuses exceptions, s'était arrêtée indécise entre le sensualisme et le scepticisme, entre Condillac et Hume. Que fallait-il faire pour l'arracher à cette situation et lui rendre le sentiment de sa grandeur, de sa liberté, au nom même de laquelle elle semblait se condamner à rester immobile? Il fallait la mettre en présence de ses propres œuvres, lui faire retrouver ses titres oubliés ou méconnus, introduire dans l'histoire la sévère méthode, et, si l'on peut parler ainsi, le grave recueillement qu'impose à l'esprit la méditation approfondie des problèmes philosophiques, et employer à la solution de ces problèmes toute la science, toute l'expérience qu'on rapporte de l'histoire explorée dans de telles conditions. Comment supposer, en effet, que l'esprit humain, dont la connaissance est l'objet propre de la philosophie, puisqu'elle contient la base et la seule garantie de toute autre connaissance, puisse atteindre son dernier développement dans l'espace étroit de la vie d'un homme, et se mesurer tout entier aux proportions qu'il a prises dans le foyer de notre conscience? Comment supposer que la raison, dans son entreprise la plus difficile et la plus hardie, celle de mettre à nu les derniers fondements du vrai, ne soit pas soumise aux

mêmes conditions que les autres forces de la nature humaine; que les efforts des générations écoulées soient tout à fait perdus pour elle, et qu'elle n'ait pas ses monuments, sa tradition, son histoire, aussi bien que l'art, la religion, la société elle-même? Le moyen que je viens d'indiquer est précisément celui dont l'Académie a fait usage; car ce n'est qu'après avoir tour à tour mis à l'étude, d'après un plan uniforme, d'accord avec les besoins de notre temps, la logique et la métaphysique d'Aristote, l'école d'Alexandrie, l'école cartésienne, la philosophie allemande, et après avoir provoqué sur ces divers sujets des ouvrages éminemment sérieux, qu'elle s'est décidée enfin à rappeler les esprits vers les questions fondamentales de la science, vers un de ces problèmes qui ont exercé les méditations de tous nos devanciers, et qui, selon toute vraisemblance, occuperont encore nos derniers successeurs. Malgré la sage lenteur avec laquelle l'Académie est entrée dans cette voie, et les précautions qu'elle y a apportées, on pouvait craindre qu'elle ne fût pas encouragée à poursuivre. Nous ne vivons pas à une époque qui se distingue précisément par la netteté et la vigueur des convictions : la philosophie ferait-elle exception à la règle commune, surtout si l'on songe à tous les assauts qui lui ont été livrés, dans ces derniers temps, à tous les efforts qui ont été faits pour lui enlever ou pour couvrir d'un jour odieux ses plus nobles résultats? L'histoire elle-même, sur laquelle on avait compté pour régénérer les esprits, n'aurait-elle pas au contraire contribué à les affaiblir? N'aurait-elle pas étouffé l'originalité sous le poids de l'érudition, et fait évanouir un reste de confiance que la raison pouvait avoir en ses propres lumières en montrant l'instabilité des systèmes et l'égal succès avec lequel ils sont tour à tour attaqués et défendus? Enfin la question que vous avez choisie, les difficultés qu'elle présente naturellement, et celles que vous y avez ajoutées par votre programme pouvaient faire reculer sans honte les plus courageux et les mieux préparés à de pareils

combats. La théorie de la certitude, dans les conditions où vous l'avez demandée, ne suppose rien moins qu'une doctrine très-arrêtée sur les points les plus ardus de la science; elle nous en doit montrer à la fois la base et le sommet; le principe, qui doit être regardé comme le dernier retranchement de la raison humaine pressée par le doute, et ces résultats élevés, non moins nécessaires à l'âme qu'à l'intelligence, qui sont le but et l'espérance de toute philosophie. Elle doit nous découvrir, si cela est possible à l'homme, le lien qui existe entre l'être et la pensée, entre les conceptions de notre esprit et la nature des choses. Après avoir démêlé par une analyse sévère, toujours pleine de difficultés, les opérations, les caractères et les lois de la raison, il faut qu'elle nous dise encore d'où nous vient cette merveilleuse puissance, et comment, de quel droit, identifiée comme elle l'est à notre propre substance, elle nous révèle quelque chose qui existe hors de nous et au-dessus de nous; elle doit aussi faire une large part à la critique et à l'histoire, en déroulant sous nos yeux tous les monuments et toutes les destinées du scepticisme, et en se défendant par la dialectique contre des dialecticiens aussi redoutables que Hume, Ænésidème, Kant, sans parler des autres. Un tel sujet, je le répète, pouvait ne pas exciter un très-vif empressement.

Toutes ces craintes, si motivées qu'elles paraissent, sont démenties par le résultat. Non, les études philosophiques n'ont point baissé en France, et la France n'a rien à envier, sous ce rapport, à quelque peuple que ce soit; non (et le contraire serait vraiment étrange), les esprits n'ont rien perdu de leur liberté et de leur vigueur dans ce long commerce qu'ils ont entretenu avec les plus illustres génies des temps passés. Il y a quelque chose de plus consolant encore : les questions du moment, agitées avec tant de bruit par les intérêts et les passions contraires, n'ont pas fait oublier ces questions de tous les temps où se trouvent engagés les intérêts de l'âme,

de la pensée, de la dignité humaine. Ce concours, messieurs, en est une preuve éclatante. Votre section de philosophie, en me confiant la tâche difficile d'être auprès de vous son interprète, m'a chargé de vous dire qu'il n'y en a pas eu d'autre dont elle ait eu plus de motifs de se féliciter. Il ne serait pas facile, dans des matières aussi diverses et à des époques aussi éloignées les unes des autres, de porter un jugement sur la valeur relative des intelligences; mais, pour les résultats qu'il a produits, l'excellent esprit qui y domine, les efforts de méditation et les connaissances solides dont il témoigne en général, on peut affirmer sans crainte que le concours de 1846 ne le cède à aucun de ceux qui l'ont précédé, et il les surpasse tous par le nombre des concurrents. Vingt mémoires ont été présentés à l'époque désignée par le programme. De ces vingt mémoires, dix au moins sont des travaux sérieux, dignes à différents titres de votre estime, et qui accusent dans des mesures diverses, soit une étude approfondie de l'histoire de la philosophie, soit une habitude réelle des méditations philosophiques : trois sont des ouvrages du plus grand mérite, et suffiraient à eux seuls pour remplir dignement votre attente; ils ne sont pas moins remarquables par l'étendue que par la qualité et par le nombre. J'en citerai seulement deux, qui se composent, chacun à part, de deux énormes in-folio formant ensemble près de 1,000 et de 1,800 pages. Un troisième, encore plus considérable, a 3 volumes in-folio, et offrirait certainement, s'il était livré à l'impression, la matière énorme de plus de 6 volumes ordinaires. Ces humbles détails ne paraîtront pas indignes de l'Académie, si elle veut se rappeler qu'elle n'avait accordé que deux ans pour suffire à une pareille tâche. Malgré le secret que vos règlements ordonnent quant aux personnes, et qui a été scrupuleusement gardé par les concurrents comme par les juges, on aperçoit cependant d'une manière générale l'origine de ces différents écrits. Deux ou trois viennent visiblement de l'étranger; et,

en me hâtant de vous dire que ce ne sont pas les plus dignes de vos encouragements, je n'ai pas besoin d'ajouter que le fait contraire n'eût pas été un écueil pour votre justice. Un autre est sorti des rangs du clergé; l'auteur lui-même nous apprend, dans une note, qu'il a enseigné pendant de longues années la théologie dans un des grands séminaires de France, et qu'avant de se déclarer pour les doctrines très-sensées qu'il professe aujourd'hui, il appartenait à l'école de M. de Lamennais, alors un des principaux organes de la réaction ultramontaine. Un ou deux peut-être, autant qu'on en peut juger par certains détails de langage, par les habitudes de l'esprit et l'ensemble des idées, ont une origine universitaire; tous les autres sont évidemment étrangers, sinon à l'influence, du moins à la discipline de notre enseignement public. S'il y a lieu de le regretter pour l'Université, il faut s'en féliciter au contraire pour l'honneur de la philosophie; car c'est une preuve que ses destinées ne sont pas liées à celles d'un corps ou d'une institution de l'État, mais qu'elle se suffit à elle-même, que la vie qu'elle respire lui appartient, que le culte dont elle jouit est un culte pur et désintéressé. Quant aux différentes écoles qui se partagent aujourd'hui l'empire des intelligences, elles sont à peu près toutes représentées à ce concours, mais dans des proportions et avec des forces bien inégales, comme si l'esprit d'unité et de discipline, si longtemps banni de la philosophie, était enfin sur le point d'y entrer, grâce à une vue plus étendue des choses et à un respect plus profond de la nature humaine. Quelle que soit, au reste, la signification de ce fait, c'est un hommage rendu à votre impartialité; c'est l'expression unanime d'un sentiment qui ne fait pas moins d'honneur aux concurrents qu'à l'Académie. Qu'il me soit permis d'ajouter, messieurs, que votre section de philosophie n'a rien négligé pour le justifier. Pendant trois mois, ses réunions n'ont pas été interrompues ni détournées un seul instant de la tâche qui lui était confiée. Aussi n'y a-t-il plus un doute

dans son esprit. Ses conclusions, comme les motifs qui les appuient, ont été admises à l'unanimité. Elle ne m'a donc point laissé d'autre devoir à remplir que celui d'être son fidèle interprète.

Pour procéder avec ordre, je diviserai en plusieurs classes les manuscrits qui ont fait l'objet de ses délibérations. Il y en a d'abord dix qui se placent eux-mêmes hors du concours, soit parce qu'ils ne traitent pas la question proposée par l'Académie, soit parce qu'ils la traitent d'une manière insuffisante : ce sont ceux qui ont été inscrits sous les nos 1, 2, 3, 4, 5, 6, 9, 10, 11, 18. Il serait injuste, sans doute, de les mettre tous exactement sur la même ligne, et de les écarter au même titre. Il en est deux ou trois où j'aurais pu vous signaler, à défaut d'autres mérites, de louables efforts, des idées arrêtées et développées avec suite, quelque chose même qui ressemble à un système; mais la force et la richesse du concours ne me permettent pas de m'y arrêter plus longtemps. Au-dessus de ces dix mémoires, à une distance de plus en plus marquée, viennent se placer, au nombre de sept, ceux qui traitent sérieusement la question, sans arriver cependant à une solution assez nette et assez décisive; qui satisfont dans des mesures diverses aux conditions de votre programme, sans réussir encore à les remplir. Enfin les trois qui restent font la force réelle et l'honneur du concours; c'est sur eux que j'appellerai particulièrement l'intérêt de l'Académie et les distinctions dont elle dispose. Je vais essayer maintenant de vous faire connaître, dans l'ordre de leur importance, en commençant par le plus faible tous les mémoires qui appartiennent à ces deux dernières catégories.

N° 20.

Numquam aliud natura, aliud sapientia dicit.

(JUVÉNAL.)

(374 pages in-folio.)

Ce mémoire ne laisse aucun doute sur son origine étran-

gère. C'est un des fruits, et disons-le sur-le-champ, un des fruits les moins heureux de cette philosophie ambitieuse qui a prévalu en Allemagne pendant ces trente dernières années, et sur laquelle on commence aujourd'hui à ouvrir les yeux. Sans sortir du cadre qui lui est tracé, l'auteur trouve le secret de nous exposer tout un système sur la nature et sur la vie; car, dans sa conviction, il n'y a pas deux sciences, l'une qui traite de l'esprit et l'autre de la matière; mais rien n'existe dans le monde, rien du moins n'est accessible à notre intelligence qui ne soit purement matériel, et tout ce qui est matériel est animé ou vivant; ce qui emporte avec soi l'intelligence et la sensibilité. Par conséquent il n'y a pas d'autre philosophie que l'étude de la nature; la théorie de la certitude n'est qu'une dépendance de la théorie de la vie; la science de la vie est la science universelle.

Il est impossible de se tromper ici; on voit, dès les premiers mots, à qui l'on a à faire. Effacer toute différence, je ne dis pas seulement entre l'esprit et la matière, mais entre les phénomènes spirituels et les phénomènes matériels, ceux qui nous apparaissent dans l'espace et ceux qui ont pour théâtre la conscience ou la raison, c'est se déclarer franchement matérialiste.

L'auteur du mémoire qui nous occupe en ce moment ne désavoue pas les conséquences de son principe. Ce que nous appelons la vie intellectuelle et morale n'est, d'après lui, qu'une face de la vie organique, qui se confond elle-même avec la vie générale de la nature. Pas d'autre immortalité que celle des éléments dont notre corps se compose, et qui, rendus à la liberté, pourront former entre eux des combinaisons, c'est-à-dire des existences nouvelles. Aucune différence entre la raison et les sens, entre la volonté et les passions, que pourtant on s'efforce de soumettre à je ne sais quelle morale fondée sur l'amour et le bonheur universel; comme si, en l'absence du libre arbitre, toute idée de règle et de sagesse dans les

actions n'était pas un non-sens. Par une contradiction que rien ne justifie et qui est un véritable hors-d'œuvre dans ses idées, l'auteur reconnaît en dehors et au-dessus du monde l'existence d'un dieu immatériel, mais dont nous ne savons absolument rien, ni ce qu'il est, ni ce qu'il n'est pas, avec lequel l'humanité n'a rien de commun et qui n'exerce aucune influence sur la marche de la nature.

Au matérialisme, qui fait le fonds et comme la substance de cette doctrine, vient se joindre un autre élément, à savoir le vitalisme universel. Tout ce qui existe dans la nature, par conséquent la nature elle-même prise dans son ensemble, depuis la simple molécule, depuis les éléments plus simples encore dont elle est formée, jusqu'aux animaux et à l'homme, est douée de vie, de sensibilité et d'intelligence, trois phénomènes parfaitement inséparables, sinon identiques. C'est cela précisément qui fait la certitude de nos connaissances; car la connaissance, c'est-à-dire la perception immédiate des objets sensibles, étant une partie de la vie et la vie étant l'attribut commun de tout ce qui existe, ou plutôt l'existence elle-même, le doute devient absolument impossible. Les choses dont nous doutons, et avec raison, sont celles que la perception ne peut atteindre, qui n'appartiennent pas à la nature, les objets de pure spéculation, ou les esprits et les choses spirituelles.

Mais quelles sont les conditions, quels sont les procédés et les agents de cette vie générale qui contient en elle le principe de tous les phénomènes? Ici le système que nous exposons se présente sous un aspect nouveau, celui d'un dualisme emprunté à la fois à la chimie et à l'histoire naturelle. Tous les êtres, c'est-à-dire tous les corps dont l'univers se compose, sont formés par la réunion de deux principes : d'un principe masculin, qui n'est pas autre chose que l'oxygène, et d'un principe féminin ou d'une base inconnue dans l'état présent de la science, mais que des expériences plus habiles ne tarde-

ront pas à dégager. Ces deux principes sont des êtres animés, par conséquent capables de sentir et de percevoir ; un amour irrésistible les entraîne l'un vers l'autre et les porte à se combiner. Mais il ne leur est pas permis de persister dans ce premier état, et, qu'on me permette cette expression autorisée par la nature du sujet, de s'endormir dans le repos vers lequel ils tendent naturellement. Un troisième principe, auquel on donne le nom d'*élément solaire*, et dont la chaleur, la lumière, le magnétisme, l'électricité, ne sont que des modes différents, leur livre une guerre sans relâche, les forçant ou à se rapprocher davantage pour résister à son action dissolvante, ou à se séparer pour donner naissance à des combinaisons nouvelles. Toutes les combinaisons possibles nous offrent les mêmes caractères et subissent les mêmes lois que leurs éléments ; elles appartiennent à un sexe ou à un autre, parce que tantôt c'est l'oxygène et tantôt la base qui domine en elles ; elles s'attirent les unes les autres avec une égale passion, et se séparent par la violence du même principe pour se retrouver ensuite sous des formes plus parfaites. C'est ce qui nous explique la variété, le mouvement et le progrès indéfini que nous admirons dans la nature. Aux atomes succèdent les molécules, aux molécules le gaz, les liquides, les solides, puis les êtres organisés, les plantes, les animaux, les hommes, et un jour viendra où l'organisation humaine sera dépassée à son tour par une combinaison plus savante. Ainsi l'amour et la haine, l'attraction et la répulsion, une sorte de polarité vivante et intelligente, telle est la loi de l'univers, la condition de toute existence et les causes de tous les phénomènes, soit ceux qu'on attribue à la matière, soit ceux qu'on rapporte à un principe supérieur.

Je crois inutile de discuter ce système, dont le moindre défaut est d'être étranger à la question. Il a contre lui les sciences naturelles aussi bien que la philosophie, deux choses qui n'ont jamais été confondues impunément. Il rappelle tout à

fait l'enfance de l'esprit humain; car, si, au lieu de trois éléments vous en mettez quatre; si vous rendez à la polarité ses anciens noms d'amitié et de discorde, vous aurez à peu près la doctrine d'Empédocle. Mais il peut servir à nous éclairer sur la valeur de certaines prétentions, et sur les conséquences au moins indirectes de certains principes qui se sont produits dans la philosophie moderne sous un tout autre aspect. C'est pour ce motif que je m'y suis arrêté aussi longtemps. L'auteur du mémoire, par un sentiment qui l'honore, ne veut pas qu'on puisse lui en attribuer l'invention. Il en fait honneur à un philosophe allemand, notre contemporain, M. Henri Vogel, de Brunswick, et ne revendique pour lui-même que le mérite de l'avoir introduit en France, de l'avoir fait connaître à l'Académie en le traduisant dans notre langue et en le pliant aux exigences du programme. M. Henri Vogel, si nous en croyons son interprète et son fervent disciple, n'a pas encore dans le monde l'autorité qu'il y exercera un jour : sa doctrine, publiée pour la première fois en 1845, n'a pas encore eu le temps de conquérir les esprits; mais les plus hautes destinées lui sont réservées, il sera le régénérateur de la philosophie, et par la philosophie, de toutes les sciences. Il est permis de chercher plus haut l'origine véritable de ces idées. On pourrait, sans injustice, en rendre responsable ceux qui les premiers, dans l'histoire de la philosophie moderne, ont cherché à confondre les sciences les plus diverses, je veux parler de la philosophie et des sciences naturelles; qui, plaçant leur génie au-dessus des lois de la méthode, ne méprisant rien tant que les humbles lumières de la conscience, n'aspirant qu'à l'absolu, à l'être en soi, dégagé de tout voile, sont tombés, sinon par eux-mêmes, du moins par leur postérité intellectuelle, dans un grossier matérialisme. Et comment en serait-il arrivé autrement? La conscience et la liberté une fois déchues de leur rang et regardées l'une et l'autre comme des effets éloignés d'un principe prétendu supérieur, l'homme

et la nature se trouvent confondus dans ce principe indéfini, nécessairement aveugle et fatal comme la matière, s'il n'est pas la matière elle-même.

Quoique le système de M. Vogel soit véritablement la partie essentielle du mémoire n° 20, il n'occupe guère cependant que le tiers de ce travail; les deux autres tiers sont consacrés à l'histoire; et là, il faut le reconnaître, l'auteur fait preuve d'une instruction étendue, variée, plus variée que profonde, sans être néanmoins superficielle. Les principaux systèmes de l'antiquité lui sont connus d'une manière qui n'est pas commune; il les expose quelquefois d'après les sources, mais plus généralement d'après l'*Histoire de la philosophie d'Hegel*, dont le mérite, comme on sait, ne consiste pas précisément dans l'exactitude. Ce qu'il dit de Sextus, quoique très-court, est d'un véritable intérêt. L'analyse beaucoup plus étendue qu'il consacre à Huet n'est pas moins estimable, mais le reste est tout à fait insuffisant. Hume et Kant, sur lesquels il fallait particulièrement insister, obtiennent à peine quelques pages, et sont réfutés l'un et l'autre en quelques lignes. En général, ce qui manque le plus dans cette partie, sans contredit la meilleure, c'est la critique, c'est l'esprit philosophique. L'auteur croit avoir atteint son but quand il a montré en quoi les doctrines qu'il passe en revue s'éloignent ou s'approchent des principes de son maître. Nous lui conseillons de penser par lui-même et de ne pas aliéner plus longtemps son intelligence au profit d'un système qui n'a pas subi encore l'épreuve de la discussion et du temps.

N° 17.

« Il y a une force de vérité invincible à « tout le scepticisme, etc. » PASCAL.

(680 pages petit in-folio.)

Ce mémoire, si l'on en juge par l'incorrection, la lenteur embarrassée, et quelquefois les bizarreries du style, doit avoir

aussi une origine étrangère ; mais il est composé dans un tout autre esprit que le mémoire précédent, sans lui être beaucoup supérieur. Au lieu des aventureuses hypothèses, des affirmations tranchantes et absolues que nous avons rencontrées tout à l'heure, nous trouvons ici un embarras, une hésitation, une sorte de neutralité entre le scepticisme et le dogmatisme, qui, au fond, est un scepticisme très-réel, mais très-inconséquent. Voici quelle est en substance la pensée de l'auteur : Ce que les philosophes appellent l'être en soi, la vérité objective et absolue, n'est qu'une pure chimère, un nom inventé à plaisir, auquel notre esprit n'attache aucune idée. Dieu lui-même ne connaît rien de pareil ; car il ne lui est pas donné plus qu'à nous de s'élever en quelque sorte au-dessus de lui-même et de sa propre pensée. Mais il y a une autre espèce de vérité qu'il est impossible de ne pas admettre : c'est la vérité contingente et relative, c'est-à-dire la conformité de nos jugements aux lois de notre intelligence. Quand nous affirmons qu'une chose est vraie, cela ne veut pas dire que cette chose existe indépendamment du jugement que nous en portons, indépendamment de l'idée qui nous la représente, mais que cette idée, que ce jugement sont parfaitement d'accord avec les lois générales de notre constitution intellectuelle. Les lois de l'intelligence, les principes les plus essentiels et les plus impérieux de la raison n'ont pas plus de portée que les autres lois de la nature. Si nécessaires qu'elles nous paraissent et qu'elles le soient réellement dans notre condition présente, rien n'empêche que Dieu ne les puisse changer : rien n'empêche que les vérités les mieux démontrées aujourd'hui ; par exemple, les axiomes et les propositions de géométrie, ne puissent devenir ou ne soient déjà aujourd'hui, pour des existences qui nous sont inconnues, d'insignes erreurs. L'auteur du mémoire ne s'arrête pas là. Selon lui, nous ne possédons pas même le moyen de nous assurer que ces lois équivoques ont été observées ou méconnues dans nos

jugements; c'est-à-dire qu'après avoir enfermé la vérité dans le cercle de la conscience, et l'avoir réduite à un fait purement relatif, il lui ôte encore, dans ces étroites limites, le signe par lequel elle nous révèle sa présence. En effet, si on veut l'en croire, l'évidence n'est pas du tout ce que pense le vulgaire des philosophes; elle n'est qu'un fait interne, d'une action très-variable, et qui a besoin lui-même d'être perçu et apprécié. Elle varie suivant les individus; elle accompagne l'illusion et l'hallucination comme la vérité, et son seul emploi, si elle en a un, c'est l'emploi tout négatif de nous faire soupçonner l'erreur par son absence. La certitude n'est que le même fait sous un autre nom; et l'on ne s'explique pas qu'après lui avoir attribué ce caractère, l'auteur se donne tant de peine pour la distinguer encore de la probabilité.

La conséquence immédiate, la conséquence avouée de ces principes, c'est que nous ne savons absolument rien des êtres, ni s'ils existent, ni s'ils n'existent pas, ni même s'ils sont possibles; car, d'après l'auteur du mémoire, c'est une contradiction de supposer que notre intelligence puisse concevoir un objet distinct de ses propres idées. Demander s'il y a une âme, une personne humaine, indépendamment de la conscience qui enveloppe et qui éclaire tous les phénomènes de l'intelligence et de la sensibilité; demander s'il y a hors de nous, dans un temps et dans un espace réels, une nature physique, indépendamment de nos perceptions; demander enfin s'il y a un Dieu, un Être infini, source commune des autres êtres, indépendamment de certaines lois de la raison qu'on est convenu d'appeler l'idée de substance, le rapport de causalité, le principe des causes finales, c'est se poser des problèmes, non-seulement insolubles, mais entièrement dépourvus de sens. Ce qu'il y a de surprenant, c'est qu'en professant de pareilles doctrines, on puisse se croire à l'abri du scepticisme, et qu'on s'arroge le droit, comme on le fait ici, de combattre ce système sous toutes les formes. Et que faut-il

pour être sceptique? Tous ceux qui ont franchement revendiqué ce titre depuis Pyrrhon jusqu'à Sextus, depuis Sextus jusqu'à Hume, ont-ils jamais été plus loin? Qui donc, parmi eux, a prétendu mettre en question, avec les êtres eux-mêmes, les apparences, c'est-à-dire les phénomènes du sens intime, les lois et les altérations de la pensée?

Il est hors de doute que l'auteur de ce mémoire s'est inspiré de Kant; mais il est tout aussi évident qu'il ne l'a pas compris, et ne s'est pas mieux compris lui-même. Kant, cela est certain, a cherché à s'établir dans une position intermédiaire, et, si l'on me permet cette expression, dans un pays neutre, entre le scepticisme et le dogmatisme. A quelle condition y a-t-il réussi? A la condition d'être inconséquent, et de relever, au nom de la foi ou de la raison pratique, toutes les ruines qu'il avait faites dans le champ de la raison spéculative. On peut lui reprocher avec justice d'avoir manqué ou de logique ou de courage, de n'avoir pas tiré de ses principes toutes les conséquences qu'ils renferment, d'avoir méconnu l'unité de la raison en la divisant en deux moitiés, dont l'une affirme ce que l'autre ignore; mais, par le fait, il s'est arrêté où il voulait : il n'a jamais descendu la pente du scepticisme. Au contraire, l'auteur du mémoire, en enveloppant dans la même condamnation les vérités pratiques et les croyances spéculatives, le fait de la liberté, la règle du devoir aussi bien que l'existence de Dieu, de l'âme et de la nature, répudie cependant le titre de sceptique : ce n'est plus là une erreur de doctrine, c'est un défaut de jugement. De plus, si dans les limites de la spéculation ou dans l'ordre métaphysique Kant a méconnu les droits, l'autorité suprême et la dignité de la raison, personne ne les a défendus mieux que lui dans l'ordre psychologique; personne n'a établi une ligne de démarcation plus profonde entre la source de nos idées et celle de nos sensations, entre les résultats contingents de l'expérience et les principes nécessaires qu'ils supposent, qui sont les fondements

invariables, universels, non-seulement de l'intelligence humaine, mais de toute intelligence. C'est en cela que consiste la partie impérissable de sa doctrine; c'est par là qu'il se distingue, alors même qu'il doute, de tous les sceptiques qui l'ont précédé, et qu'il maintient entre lui et Hume, entre l'idéalisme et le sensualisme, une infranchissable distance. L'auteur du mémoire, en se représentant les principes de la raison comme des conditions particulières de notre nature, comme des lois variables et temporaires auxquelles d'autres lois pourraient bien être substituées un jour, leur ôte par là tout ce qui peut les distinguer de la sensation ou de l'expérience, c'est-à-dire leur existence même, et se montre sceptique dans le sens le plus vulgaire et le plus complet du mot. Mais, comme si ce n'était pas assez de professer en même temps le scepticisme et de le désavouer, il se contredit encore dans la raison qu'il en donne. Comment fait-il, en effet, pour supposer que Dieu, par un acte de sa volonté toute-puissante, pourrait changer les lois de l'intelligence, lorsqu'il nous assure dans le même instant que l'idée de Dieu, de l'être en soi, est une idée étrangère et inaccessible à notre esprit.

Dans ce mémoire, aussi bien que dans le mémoire précédent, l'histoire tient une plus grande place et vaut mieux que la théorie. Tous les systèmes y sont passés en revue, mais d'une manière très-inégale, et qui ne contribue pas beaucoup à éclairer la question ou à donner un caractère plus décidé à la pensée de l'auteur. Tantôt il se perd dans les détails, tantôt il se borne aux généralités les plus vagues, sans consulter en aucune façon l'importance relative des doctrines qu'il expose. Il est évident que tout ce qu'il sait, il le dit, sans se montrer trop difficile sur l'opportunité. Ainsi, pour en citer un exemple, il consacre une analyse démesurée au système de Berkeley, qui n'intéresse qu'indirectement le sujet, et il passe assez légèrement sur Huet et sur Sextus, que les termes du programme signalaient particulièrement à son attention. Au

reste, je me hâte d'ajouter que cette analyse de la théorie de Berkeley est un des meilleurs morceaux du mémoire. Après Berkeley, c'est Kant qui est traité avec le plus de soin ; et cela se conçoit avec l'intention de défendre la cause de l'idéalisme. Cependant, comme on peut aisément le soupçonner par ce qui précède, la pensée même du philosophe allemand, la portée de ses principes, l'originalité de son point de vue, sont beaucoup moins comprises que les formes extérieures et, si je puis parler ainsi, les détails matériels de son système. Il ne fait à Kant qu'un seul reproche : d'avoir été trop réaliste, c'est-à-dire trop dogmatique, même dans la *Critique de la raison pure*, en admettant l'existence du monde extérieur et la possibilité d'un monde intelligible (d'un *noumène*) correspondant aux idées de notre raison. Quant à la doctrine de Hume, exposée, à la manière de quelques philosophes allemands, dans une suite d'extraits et de citations, ajoutés les uns aux autres sans aucune réflexion qui les éclaire ou les lie entre eux, on ne peut rien imaginer de plus désordonné et de plus inintelligible. On reconnaît, en général, dans cette partie historique, des études plus étendues que profondes et plus variées que sérieuses. Ce que l'auteur connaît le moins, ce sont les philosophes anciens ; ce qu'il connaît le mieux, ce sont les philosophes modernes, et surtout les philosophes contemporains de l'Allemagne et de l'Italie ; mais il fait à peine une différence entre les noms les plus illustres et les plus obscurs.

Tel qu'il est, cet écrit attacherait bien davantage, et aurait obtenu peut-être un meilleur rang si la forme en était moins imparfaite. J'ai déjà parlé du style ; le plan et la distribution ne valent pas mieux. Sur près de 700 pages dont il se compose, 200 à peine, et, si l'on retranche ce qui est étranger au sujet, beaucoup moins de 200 sont données à la théorie, qui est cependant le but véritable du concours ; toutes les autres sont remplies par l'histoire. Ici un autre défaut non moins choquant se présente : on traverse, pour ainsi dire, quatre fois,

sur les pas de l'auteur, toute l'histoire de la philosophie. D'abord il expose, les uns après les autres, depuis les premières hypothèses de l'Orient et de la Grèce jusqu'aux doctrines les plus récentes, tous les systèmes qui lui présentent un caractère dogmatique : ensuite il recommence le même trajet pour recueillir et faire connaître les opinions sceptiques; puis enfin il revient encore sur ses pas pour faire séparément la critique du scepticisme et du dogmatisme sous chacune des formes qu'ils ont revêtues dans l'histoire. Il y a là évidemment plus qu'un vice de composition ; c'est la pensée même qui manque de justesse et de discipline; ce sont les faits qui se trouvent défigurés et méconnus dans un cadre aussi arbitraire.

N° 14.

« La métaphysique est la science des
« raisons des choses : la philosophie tout
« entière est la science des sciences, etc. »
RAVAISSON, *de la Métaphysique d'Aristote*.

(2 vol. in-folio, formant ensemble 910 pages.)

Si l'on me demandait à quelle école appartient l'auteur de ce mémoire, un des plus considérables qui vous aient été adressés, au moins par l'étendue, je me trouverais très-embarrassé de répondre. C'est un esprit solitaire, d'ailleurs plein de nobles intentions et d'un amour ardent pour la vérité, qui, ayant fait des mathématiques, et, dans une mesure plus restreinte, des sciences naturelles sa principale nourriture, a voulu se créer tout seul une doctrine philosophique, sans avoir une idée nette ni du but, ni de la méthode, ni des vrais monuments de la philosophie. Aussi est-il toujours comme enivré de lui-même; et s'il lui arrive quelquefois de citer les autres, c'est pour trouver chez eux, même quand elles n'y sont pas, ses propres idées. Il prend son inexpérience pour de l'originalité, et peut-être n'est-ce pas assez dire. Il se place

sans hésiter à côté des plus grands maîtres, très-fier de ne rien leur devoir, et d'avoir, à leur exemple, cherché la vérité en lui-même et dans le grand livre du monde. Pourtant il se dit éclectique ; mais ce prétendu éclectisme, comme on va tout à l'heure s'en assurer, n'est qu'une association informe des opinions les plus contradictoires. Au reste, la philosophie, comme on l'entend ordinairement, n'est pas tout dans ce mémoire : on y voit rassemblées, et comme entassées dans un même cadre, les sciences et les questions les plus diverses, au point que l'on croirait avoir sous les yeux, non une théorie de la certitude, mais un traité encyclopédique des connaissances humaines. Il suffit, pour en juger, de connaître le plan que l'auteur s'est tracé, et auquel il n'est resté que trop fidèle. Il partage son travail en huit livres : le premier ne contient que des vues générales sur la philosophie, sur la marche qu'elle a suivie jusqu'à présent, et la réforme qu'il est temps de lui faire subir ; le second nous ouvre une carrière encore plus vaste, en nous montrant ce que doit être, non-seulement la philosophie, mais la science ; en nous apprenant quelle est la différence de la science de Dieu et de la science des hommes, et sur quoi repose la distinction des sciences humaines, ce qui en fait l'imperfection et la valeur, ce qui les unit et les sépare ; une suite de digressions plus ou moins incohérentes sur les sensations et les organes des sens, sur la dépendance réciproque de l'âme et du corps, sur les différents âges de l'humanité, et sur la meilleure classification des sciences, forment la matière du troisième livre. On trouve dans le quatrième et dans le cinquième, une étude comparative des facultés de l'âme et des fonctions du corps, tout un traité de physiologie à côté d'un traité de psychologie, deux sciences qui, dans la pensée de l'auteur, ne doivent jamais se séparer. Ce n'est qu'au sixième livre qu'on définit la certitude, la probabilité et les caractères qui les distinguent l'une de l'autre. Enfin les deux derniers sont consacrés à l'analyse et à la cri-

tique des plus célèbres monuments du scepticisme et des principaux systèmes qui, depuis l'origine de la philosophie, ont servi de réponse au problème de la certitude.

Encore si ce plan ambitieux et désordonné remplissait toutes les exigences du programme! Mais, loin de là; il en néglige précisément les deux conditions les plus difficiles et les plus essentielles, savoir : ce que c'est que la vérité en elle-même, si elle doit être considérée comme la nature des choses tombant sous la connaissance de l'homme, ou si elle n'est qu'une apparence, une pure conception de notre esprit; et quelles sont les vérités que le scepticisme n'a pas pu ébranler, qui doivent demeurer dans tous les temps comme le patrimoine commun de toutes les intelligences. Un système philosophique, quel qu'il soit, et surtout une théorie de la connaissance humaine, ne mérite pas d'être prise au sérieux, si elle ne remplit pas ces deux conditions. Voici, au reste, dans ses éléments les plus substantiels, celle que l'auteur du mémoire a adoptée : on verra qu'elle ne lui permettait guère une marche plus réglée ni un cadre moins étendu. Il se trouvait placé dans l'alternative ou de changer le fond de ses idées, ou de modifier le sujet du concours : entre ces deux partis, il n'a pas hésité, il a choisi le dernier.

Le principe qui domine tout son système, c'est que les sciences forment un tout indivisible, comme la nature dont elles doivent être l'expression. Les idées générales ou les principes qui s'adressent à notre intelligence ne sont rien sans les faits qui s'adressent à nos sens; et ni les uns ni les autres ne peuvent être conçus sans un troisième élément, qui est le nombre. Par conséquent, la philosophie ne peut se séparer de la physique ou des sciences naturelles, qui, à leur tour, supposent l'intervention des sciences mathématiques; car, pour me servir des expressions du mémoire, « il n'y a rien dans la nature où le nombre ne figure comme un élément indispensable. » Il prend dans toute sa rigueur le précepte de Platon :

« Que nul ne prétende au titre de philosophe, s'il n'est géomètre. » La philosophie, comme on l'a comprise jusqu'à présent, c'est-à-dire la métaphysique et la psychologie, ne reposent que sur des hypothèses et des conjectures. C'est par les mathématiques qu'elles acquièrent de la certitude et qu'elles peuvent prétendre à des démonstrations rigoureuses et infaillibles. D'un autre côté, il faut bien considérer que les mathématiques ne sont qu'un instrument; leurs formules s'appliquent indistinctement à tout; elles sont propres à démontrer tout ce qui est vrai; mais elles ne peuvent rien créer, pas même leurs propres principes, que, du reste, elles ignorent complétement. L'intelligence seule, comme je l'ai dit tout à l'heure, ne pouvant tirer d'elle-même aucune espèce de principes, il en résulte que l'observation des faits, que l'expérience des sens n'est pas moins nécessaire à la science des nombres qu'à celle de l'esprit : ou plutôt, science des nombres, science de l'esprit, science des corps, quand on les considère d'une certaine hauteur, ne sont qu'une seule et même science à laquelle il faut donner le nom de philosophie.

Il m'est impossible d'aller plus loin sans signaler immédiatement la contradiction que recèle cet aperçu général. Quoi ! il n'y a de certitude absolue que dans les sciences ou par les sciences mathématiques, et en même temps les principes sur lesquels elles reposent, nécessairement inaccessibles à leurs démonstrations, pris en dehors de leur propre sphère, à la source de l'expérience, n'auraient qu'une valeur hypothétique ou relative? Comment de tels principes peuvent-ils donner ce qu'ils n'ont pas? Si, au contraire, ils ne sont pas inférieurs à leurs conséquences, s'ils ont par eux-mêmes cette certitude absolue à laquelle l'expérience ne peut prétendre, la raison humaine les prend donc immédiatement dans son propre fonds; il y a donc un ordre de connaissances qui ne dépend en aucune manière des faits sensibles ni des formes algébriques. Ce sont précisément ces connaissances immé-

diates et supérieures, qui forment en quelque sorte le patrimoine commun de toutes les sciences et les relient les unes aux autres par un lien inévitable; car elles ne sont pas moins que la substance de l'intelligence. Sans elles, il n'y a ni science, ni vérité, ni certitude. Mais poursuivons l'exposition des idées qui caractérisent plus particulièrement ce mémoire.

Si les faits de l'ordre intellectuel et moral ne peuvent pas se concevoir, et même n'existent pas sans les faits de l'ordre sensible, il est évident, en appliquant ce principe à l'homme, que la physiologie et la psychologie ne sont plus que deux parties inséparables d'une même science. Il n'y a pas, selon l'auteur, un seul phénomène de l'âme, soit un acte de volonté, un sentiment, une idée ou une sensation, qui ne dépende directement d'une fonction du corps, et puisse être connu sans elle. L'âme et le corps, ou, pour me servir de ses propres expressions, *l'individualité physique et l'individualité métaphysique* de l'homme, sont deux parties indivisibles d'un même tout, et c'est par un abus regrettable de la pensée qu'on s'obstine à les étudier séparément. C'est afin de remédier à cet abus, qu'il nous donne tout à la fois une théorie psychologique des facultés de l'esprit, et un résumé physiologique des fonctions du corps, d'après les idées et les écrits de Bichat. Mais ce n'est rien de rapprocher ainsi ces deux ordres de faits; il en faut montrer l'enchaînement et la corrélation nécessaire; il faut signaler l'organe qui sert à la production de tel ou tel ordre d'idées. Or, c'est ce que l'auteur ne fait pas, et ce que bien d'autres avant lui ont inutilement tenté. En vain reconnaît-il cinq facultés de l'entendement, comme il y a cinq organes des sens; on n'aperçoit pas facilement les rapports qui existent entre les unes et les autres, même quand on n'aurait pas d'objection contre cette division artificielle. Quoi qu'il en soit, il n'est pas une seule de nos facultés, et par conséquent de nos idées, qui ne se rapporte directement ou indirectement à la vie or-

ganique, et par la vie organique au monde extérieur en général. Ce n'est pas seulement la sensation qui est regardée ici comme l'origine première de toutes nos connaissances : c'est la sensation avec sa condition matérielle et réduite à l'état le plus voisin d'un phénomène purement physique. Voici les expressions mêmes qui servent à la définir : « Les images des phènomènes physiques viennent se daguerréotyper dans le cerveau, pour être à la disposition de l'âme et devenir les éléments de toutes ses déductions, de toutes ses inductions, de tous ses jugements » (p. 701). Eh bien, le croirait-on? c'est précisément ce principe que l'auteur nous présente comme le seul moyen de conciliation possible entre le sensualisme et l'idéalisme. Les idées ont leur existence propre dans l'âme humaine; car les facultés qui nous les donnent ou qui ont pour fonction de les conserver n'existent pas dans les choses, mais dans notre esprit : voilà ce qu'il y a de vrai dans l'idéalisme. D'un autre côté, ces mêmes facultés, la raison comprise parmi elles, ne peuvent s'exercer qu'avec le concours des organes; par conséquent, toutes les idées qui en dérivent doivent se rapporter d'une façon ou d'une autre à des objets sensibles et réels : voilà la part du sensualisme. Cette dernière raison sert en même temps à établir la valeur objective de nos connaissances. Il est impossible d'entendre d'une manière moins profonde et moins exacte le plus grand problème et les deux plus grands systèmes philosophiques.

Malgré cette théorie de nos facultés intellectuelles, beaucoup plus voisine du matérialisme que du sensualisme, l'auteur du mémoire se croit pourtant le droit de reconnaître une âme spirituelle, complétement distincte du corps, et un Dieu distinct de la nature. Quelle idée nous ferons-nous de ces deux êtres, si toutes celles que nous trouvons en nous dérivent d'une certaine image imprimée dans notre cerveau par l'action des objets extérieurs? A quoi sert-il d'invoquer ici, comme on le fait, le principe de causalité, si ce principe

n'exprime originairement qu'une simple relation entre les phénomènes sensibles, et si la raison elle-même, dépouillée de toutes les idées qui lui sont propres, n'est que la faculté d'abstraire, de généraliser, de coordonner les divers éléments fournis par l'expérience sensible ? Il est vrai que l'auteur parle aussi d'une certitude religieuse qu'il distingue de toute autre espèce de certitude, d'une sorte de sens religieux qui a le privilége de nous mettre en communication avec le monde invisible. Mais ce n'est là qu'un expédient qui ne remédie à rien; car, quelque nom que l'on donne à une faculté intellectuelle, elle dépend de la raison, si elle n'est pas la raison même; et ce que celle-ci est condamnée à ignorer absolument, l'esprit tout entier l'ignore avec elle. D'ailleurs il me serait impossible de suivre l'auteur sur ce terrain sans manquer à toutes les convenances et sans méconnaître avec lui la limite qui sépare les questions philosophiques des questions religieuses. Des dissertations sur Luther, sur Calvin, sur le catholicisme et le protestantisme, sur les dissensions actuelles de la philosophie et de la théologie, ne sont pas ici à leur place, et n'entrent pas dans les attributions de l'Académie.

Je ne m'arrêterai pas à la partie de ce mémoire qui est consacrée à l'exposition et à la critique des principaux monuments du scepticisme. Il est évident que l'auteur ne connaît pas par lui-même les sources les plus importantes de l'histoire de la philosophie, et sa critique n'a pas assez de valeur pour faire oublier cette regrettable lacune. Et qu'y a-t-il d'étonnant à cela ? Les idées des autres, malgré la plus sincère résolution de chercher partout la vérité, n'arrivent pour ainsi dire qu'à la surface de son esprit; elles ne peuvent pas y entrer, tant il est rempli de sa propre pensée. Sa seule préoccupation, c'est de montrer en quoi les systèmes les plus célèbres ressemblent au sien et en quoi ils en diffèrent. On sait déjà comment il apprécie le sensualisme et l'idéalisme considérés dans leurs principes les plus généraux. C'est ainsi qu'il se retrouve également, sauf quelques différences, dans la doctrine de Descartes et dans celle de Kant. Quand par hasard

l'illusion est impossible et que les différences sont telles qu'elles ne laissent aucune prise à la comparaison, alors il n'examine plus, il argumente; il ne raisonne plus, il accuse; il élève une question de bonne foi plutôt que de logique, absolument comme s'il plaidait pour son honneur contre un ennemi personnel. C'est particulièrement le cas où il se trouve par rapport à Huet, à Sextus et à Hume. Ce dernier surtout est traité avec une excessive rigueur, dont l'homme n'a pas moins à se plaindre que le philosophe.

Le style ici n'est malheureusement pas supérieur à la pensée; il est à la fois incorrect et prétentieux; il manque des qualités les plus nécessaires, et vise aux plus brillantes. Aussi les néologismes et les associations de mots les plus bizarres n'y sont-ils pas difficiles à rencontrer. L'auteur s'était proposé pour modèle M. de Bonald, dans sa *Législation primitive*, mais il n'a guère réussi qu'à imiter ses défauts; par exemple les divisions et les subdivisions innombrables, tout ce luxe de chapitres et de paragraphes qui brisent en quelque sorte la pensée et ne lui donnent pas la clarté si elle ne l'a par elle-même.

Cependant il y a aussi dans ce travail des qualités estimables : une connaissance très-étendue des mathématiques et de leur histoire; des observations justes, quelquefois neuves sur leur véritable portée et l'influence bonne ou mauvaise qu'elles peuvent exercer sur l'esprit. Je signalerai surtout le chapitre qui concerne le calcul des probabilités. Les sciences naturelles, quoiqu'elles interviennent à chaque instant dans son système philosophique, sont moins familières à l'auteur : en physiologie, par exemple, son érudition ne s'étend pas au delà des travaux de Bichat. Enfin, à toutes ces connaissances positives viennent se joindre l'habitude de penser par soi-même, un entraînement naturel, mais pas assez réglé encore, vers les solutions vastes, complètes, et, comme je l'ai dit en commençant, un amour très-sincère et très-ardent de la vérité en toutes choses.

MÉMOIRE

SUR LA

DURÉE DE LA VIE HUMAINE

DANS PLUSIEURS DES PRINCIPAUX ÉTATS DE L'EUROPE

ET DU PLUS OU MOINS

DE LONGÉVITÉ DE LEURS HABITANTS,

PAR

M. BENOISTON DE CHATEAUNEUF.

Varron nous apprend dans ses écrits que les livres sacrés des *Etrusques* enseignaient que la durée de la vie humaine était de douze périodes septennales ou de quatre-vingt-quatre ans; que l'homme pouvait atteindre ce terme en conjurant par des prières et des sacrifices le danger des époques critiques; mais qu'au delà il ne devait pas espérer de prolonger sa vie, parce qu'en perdant sa force spirituelle, il n'avait plus à compter sur des prodiges (1).

Solon, qui donnait des lois à Athènes six cents ans avant notre ère, fixait à soixante-dix ans la durée de la vie (2). Macrobe, après lui, ne l'étendait pas davantage; il en apportait pour raison que le nombre sept, multiplié par dix, produit

(1) Varron cité par Censorinus, *de Die natali*, cap. XIV, p. 75.
(2) Censorinus, *loco citato*.

de tous les nombres le plus parfait, et l'on s'étonne moins de la conclusion que du raisonnement (1).

Vers la fin du siècle dernier, un médecin allemand, dans un ouvrage devenu célèbre, et qu'il intitula l'*Art de prolonger la vie*, ne craignit pas d'avancer que les forces de l'homme et son organisation pouvaient lui assurer deux cents ans d'existence (2); moins généreux qu'Huffeland, Buffon, dans son histoire naturelle, réduit ce terme à moitié (3).

D'un autre côté, et à la même époque où il écrivait, c'est-à-dire vers la fin du XVIIIe siècle, l'on imprimait, dans des ouvrages qui traitaient de la population, qu'une génération se trouvait réduite à moitié au bout de dix ans; à moins des deux cinquièmes à trente; à moins d'un tiers à quarante; que trois dixièmes à peine arrivaient à cinquante, et deux treizièmes à soixante. Enfin qu'il survivaient vingt-sept personnes à quatre-vingts, et trois seulement à quatre-vingt-dix (4).

Toutes ces assertions et bien d'autres encore (5) avaient pour base les tables de mortalité, de Messence et de Moheau, tirées des registres d'une cinquantaine de paroisses des généralités d'Auvergne, de Lyon, de Rouen, de l'Aunis et des îles de Ré et d'Oléron; celle de Dupré de Saint-Maur, sur trois paroisses de Paris et douze villages des environs; de Déparcieux, sur les rentiers de la capitale et quelques ordres religieux; de Kersboum; sur les rentiers de la Hollande, on y joignait encore les tables publiées pour la Suède par l'Académie des sciences de Stockholm, depuis 1765; enfin

---

(1) *In somnium Scipionis*, lib. I, cap. IV.

(2) HUFFELAND, I^e partie.

(3) *Histoire naturelle de l'homme*, t. II, p. 559 de l'édition in-4°.

(4) MOHEAU, *Recherches sur la population de la France*, liv. Ier, p. 155, et la table p. 157.

(5) MESSENCE, *Recherches sur la population des généralités d'Auvergne, de Lyon, de Rouen*, etc. 1 vol. in-4°, p. 155; — *Dictionnaire des sciences médicales*, art. LONGÉVITÉ, p. 41; — *Dictionnaire de médecine*, 2e édition, article RACE, p. 6.

celles de plusieurs des principales villes de l'Europe, telles que Londres, Berlin, Vienne, Stockholm, Saint-Pétersbourg, Dublin, Milan, Carslile, Northampton, Montpellier et quelques autres encore (1).

Ces travaux, tout nombreux qu'ils étaient et tout importants qu'ils paraissent, n'avaient néanmoins qu'un certain degré de valeur. Le mouvement de la mortalité dans une grande ville n'est pas celui du pays dont elle fait partie. Burdach en a bien exposé les raisons : « La plupart des tables de mortalité, dit-il dans sa *Physiologie*, concernent de grandes villes. Mais là où les hommes vivent entassés, où le superflu et le manque du nécessaire, l'oisiveté et le travail excessif, en un mot, tous les extrêmes sont réunis, se trouvent aussi les plus grandes anomalies des conditions que la nature assigne à la vie. D'ailleurs le calcul lui-même y manque de certitude, attendu que le nombre des habitants varie; qu'il s'augmente des étrangers, des militaires en garnison, et qu'il diminue de tous les enfants qu'on fait élever au dehors, de tous les adultes qui voyagent, de sorte que pour ce qui concerne les divers âges de la vie, la population subit une fluctuation qui rend le calcul fort difficile (2). »

On en peut dire à peu près autant des tables qui n'ont rapport qu'à une seule classe d'individus, ou bien à une localité particulière; elles n'ont qu'une utilité spéciale, et dès lors très-restreinte. La mortalité n'est pas la même au milieu des plaines et au sein des montagnes, sur les côtes et dans l'intérieur, dans un pays pauvre et dans un pays riche.

---

(1) Les tables de Londres ont été données par Short et Simpson, celles de Berlin par Sussmilch, de Vienne par Klein, de Stockholm par Wargentin, de Saint-Pétersbourg par Krafft, de Dublin par Will-Petty, de Milan par le magistrat de la santé, de Carlisle par Milne, de Breslau par Bradley; on a encore celles de Montpellier par Demourgues, de Northampton par Smart, etc.

(2) Burdach, *Physiologie*, t. V, p. 358.

Les faits que l'on possédait dans le siècle dernier n'embrassaient donc pas tous les climats, tous les lieux, toutes les conditions. Ils manquaient d'ensemble, de généralité, d'étendue.

Depuis trente ans l'Europe est en paix ; à la faveur de ce calme heureux, les esprits et les choses ont fait d'immenses progrès. Beaucoup de gouvernements, qui autrefois ne publiaient rien par crainte ou par insouciance, ont fini par comprendre qu'en éclairant les peuples, ils s'éclairaient eux-mêmes, et qu'il y avait pour eux encore plus d'avantages à répandre les lumières qu'à les tenir cachées. Aujourd'hui, l'on possède des renseignements nombreux et très-détaillés sur la population de plusieurs des principaux États de l'Europe. Il est regrettable qu'à l'exception du royaume de Sardaigne, cet exemple n'ait pas été suivi par l'Espagne, le Portugal, le royaume de Naples, les États de l'Église, la Lombardie, la Toscane. On demeure ainsi privé des moyens d'éclairer, à l'aide de ces documents qui seraient entièrement nouveaux, beaucoup de questions demeurées jusqu'à présent indécises ou sans réponse.

Quoi qu'il en soit, ceux qui ont paru depuis quelques années, et qui tous ont été publiés depuis le commencement du siècle, et puisé tous aux mêmes sources, c'est-à-dire dans des registres publics tenus avec soin, s'ils n'ont pas encore toute la perfection qu'on pourra leur donner par la suite, sont néanmoins assez complets ; ils offrent entre eux assez d'accord, bien que recueillis sur des points du continent séparés par de grandes distances (et cet accord est très-remarquable), pour mériter, dès à présent, un certain degré de confiance. Il serait contre la vraisemblance de les croire exempts d'erreurs ; mais il ne l'est pas de supposer qu'elles disparaissent au milieu du grand nombre de faits et d'années qu'ils embrassent.

J'ai donc pu réunir, pour une suite moyenne de quatorze années, les décès de 15 millions d'individus (15,484,549) habitant

cette partie du continent européen qui s'étend des bords de la Méditerranée à ceux de la mer glaciale, et qui comprend la province de Gênes, le Piémont, la Savoie, le midi de la France, la Belgique, l'Angleterre, la Prusse, le Danemark, la Suède, la Norwége, et même l'Islande.

C'est à cette population de tout âge, de tout sexe, de tout rang, de toutes mœurs, de tout climat, mais appartenant toute à la même race, la race blanche, professant la même religion, le christianisme, jouissant toutes, sous des gouvernements plus ou moins absolus, d'une liberté plus ou moins grande, et ayant eu sans doute la même inégalité de part dans la somme des biens et des maux ; c'est à cette portion de l'espèce humaine qui n'est plus, que je vais demander les conditions d'existence de celle qui est encore, et dont elle faisait partie.

Je ressuscite donc par la pensée ces 15 millions d'individus décédés à toutes les époques de l'âge ; je les reporte au moment de leur naissance, et j'observe quelle a été la durée de leur vie.

Le premier fait qui résulte de cet examen, c'est que, sur ce nombre de 15 millions d'individus pris au moment de leur naissance, six millions huit cent soixante-douze mille quatre-vingt-onze (6,872,091), ou quatre cent quarante-quatre sur mille (43,8 sur cent) sont parvenus à trente ans. C'est moins de la moitié.

J'ai choisi cette époque de trente ans de préférence à toute autre, parce que c'est celle où le corps a acquis tout son développement, les organes toute leur énergie, où l'homme, également éloigné de l'entraînement de la jeunesse et du découragement de l'âge, présente, au physique comme au moral, quelque chose de plus stable, de plus arrêté ; il commence à vivre moins par les sens, et plus par la pensée ; ses occupations deviennent plus sérieuses, ses goûts plus tranquilles ; il songe à prendre une compagne, à s'entourer d'une famille

On peut donc regarder ces six millions huit cent soixante-douze mille individus comme étant à peu près placés partout dans les mêmes conditions, et arrivés à cette époque de la vie où l'avenir paraît si long et promet tant.

Je vais suivre leur décroissement jusqu'au terme où l'homme n'a plus d'avenir, mais garde une espérance.

Dans l'intervalle qui sépare l'âge de trente ans de celui de soixante, la perte éprouvée est d'un peu moins de la moitié. Près de quatre millions sur les sept millions d'adultes parviennent en effet à ce dernier âge (3,805,755) : c'est 554 sur mille (55,3 sur cent).

A soixante ans commence la vieillesse; mais l'homme, s'il a su vivre avec quelque modération, avec quelque sagesse, en recueille alors le fruit. Il conserve une grande partie de sa force, de sa vigueur; souvent même on observe que son esprit semble avoir moins perdu que son physique.

Cependant il marche vers un âge plus avancé; il arrive à soixante-dix ans. La décadence se prononce davantage, et la mortalité devient plus grande. Les sept millions de survivants de trente ans se trouvent réduits au tiers, c'est-à-dire à deux millions deux cent cinquante mille (2,250,605), ou à 327 sur mille (32,7 sur cent).

Mais l'âge augmente, et le tribut de la mort avec lui. A soixante-dix ans, on comptait encore le tiers des vivants de trente; à quatre-vingts, il en demeure le dixième (786,162), cent quatorze sur mille (11,4 sur cent).

Dans les années suivantes, le cours de la vie se précipite de plus en plus. A quatre-vingt-dix ans, quatorze sur mille (87,873) 13,7-1,37 sur cent) existent seuls des sept millions qui vivaient à trente (1).

(1) Ce dernier rapport est tiré sur un nombre de survivants (87,873) où n'ont pu être compris le Piémont, la Savoie et l'Etat de Gênes, attendu que les tables de mortalité de ces trois pays passent de quatre-vingts à cent ans immédiatement. Ce nombre de 87,873 ne doit plus être rapporté à celui de 6,872,091, total des survivants de trente ans dans tous les

Enfin à cent ans, il ne reste d'une génération née un siècle plus tôt, que quelques rares exemples d'une longévité individuelle qui n'appartient en propre à aucun pays, par cela même qu'on la retrouve dans tous, en France, en Angleterre, en Suède, en Afrique, en Amérique, et jusque dans les Indes, exceptions souvent douteuses à la loi commune, et dont un examen sévère, s'il était toujours possible, diminuerait beaucoup le nombre (1), et qui prouvent seulement que partout l'homme peut devoir à certaines conditions, encore mal connues, mais parmi lesquelles on s'étonne de ne pouvoir compter que rarement l'aisance et la sobriété, le privilége de prolonger sa carrière au delà du terme ordinaire (2).

Il faut résumer ces faits.

Les principales conditions qui règlent le cours de la vie humaine au sein des populations du midi de la France, de la Savoie, du Piémont, de l'État de Gênes, de l'Angleterre, de la Belgique, de la Prusse, du Danemark, de la Suède et de l'Islande, paraissent être les suivantes.

Sur mille individus des deux sexes pris au moment de leur naissance, il survit :

à 30 ans moins de la moitié.....	443.8
de 30 à 60 plus de la moitié.....	553.7
de 30 à 70 un peu moins du tiers.....	327
de 30 à 80 un dixième.....	114
de 30 à 90 un soixante-treizième.....	13.7

Ce sont là les faits qui ressortent directement et sans inter-

États, mais à celui de 6,371,618, total des survivants du même âge, moins la Savoie, le Piémont et la province de Gênes. Au reste les différences introduites dans les rapports par ce retranchement sont très-faibles. Mais il serait bien à désirer qu'une même manière de partager le cours de la vie en périodes de dix ans, et mieux encore de cinq ans, s'établît partout.

(1) *Voyez* le feuilleton du *Journal des Débats* du 19 novembre 1843, qui contient à cet égard un fait curieux.

(2) Burdach, *Physiologie*, t. V, p. 395-97.

prétation quelconque des documents publiés depuis le commencement du siècle par une partie des principaux États de l'Europe. En continuant de les examiner avec attention et en les ramenant à des conditions semblables, c'est-à-dire aux mêmes points de départ, on les trouve peu d'accord avec ceux que les écrivains du siècle passé nous ont laissés.

S'il est malheureusement vrai qu'en Prusse, en Piémont, dans le comté de Nice, aux environs de Gênes et de Verceil, et sans doute ailleurs encore, les générations qui naissent sont réduites à moitié entre dix et quinze ans, quelquefois même avant, cette réduction, si tristement précoce, et qui atteste une perte énorme des enfants du premier âge, n'afflige au moins ni la France (1), ni la Belgique (2), ni l'Angleterre (3), ni le Danemark (4), ni la Suède (5), ni même la Savoie, contrée pauvre et froide (6). Dans tous ces pays, le nombre moyen de ceux qui arrivent à dix ans est de six cents sur mille. On le trouve ensuite de cinq cent vingt-neuf dans l'État de Gênes, de cinq cent vingt dans le Piémont, de cinq cent cinq en Prusse, de cinq cent sept en Islande! Il est en moyenne générale de 556 sur mille, et il ne descend à cinq cents qu'entre vingt et vingt-cinq ans.

Ce n'est plus aujourd'hui moins d'un tiers, ou trois cents personnes sur mille, qui arrivent à quarante ans; c'est plus du tiers au contraire (363,8), et le Danemark (461), la France (418,8), la Suède (439), l'Angleterre (397,8) sont de beaucoup au dessus de cette moyenne.

Enfin il ne faudrait plus répéter, comme on le fait dans des ouvrages modernes qui jouissent d'ailleurs d'une réputation méritée, qu'il n'est donné qu'à six individus sur cent

(1) 589,7.
(2) 554,6.
(3) 606,9.
(4) 617.
(5) 610.
(6) 577-6.

d'atteindre soixante ans. C'est vingt-quatre qu'il faudrait dire, ou deux cent quarante-deux sur mille (242) (1).

Ces nouveaux rapports sont très-différents des anciens et beaucoup plus favorables. Une existence meilleure conduit aujourd'hui plus d'individus à un âge avancé. On vieillit davantage, parce que la vie a été rendue plus facile. Mais il ne faut pas se dissimuler que cette différence dans les résultats provient aussi de la manière différente dont les faits sont recueillis. On les puise à des sources plus pures; le nombre en est beaucoup plus grand, on les observe mieux. On n'est plus réduit à étendre à un grand pays tel que la France ce qui avait lieu dans quelques localités seulement, ni à tirer d'observations partielles des conséquences générales que l'on appliquait à tout le genre humain. Ainsi Buffon établissait les probabilités de la vie des hommes d'après la mortalité de trois paroisses de Paris et de douze villages de la campagne, et croit, dit-il, d'après ces éléments, pouvoir le faire avec quelque certitude (2), lui-même cependant, ainsi que quelques autres bons esprits, ne se faisait point illusion sur la valeur de ces renseignements. On en voit la preuve dans leurs écrits (3); mais ils les accueillaient, tout défectueux qu'ils étaient, en faveur de quelques vérités dont on leur était redevables, et dont il est juste de leur tenir compte.

C'en était une, par exemple, que jusque-là l'on n'avait pas

(1) Il a été fait dernièrement un rapport à l'Académie de médecine par M. Bousquet, sur un mémoire de M. le docteur Cipriani, de Naples, sur la puissance de la médecine et ses limites (*Virtù e limiti della medicina*), dans lequel il est dit formellement que la moitié du genre humain est éteinte à quatorze ans, et que sur 1,000 naissances, c'est à peine si cinquante-sept dépassent la cinquantième année! (Voir la *Gazette médicale* du 21 février 1846, p. 155, 2e colonne.

(2) *Histoire naturelle*, t. 2, de l'édition in-4°, p. 589.

(3) *Voyez* Buffon, *Histoire naturelle*, t. II, p. 588 de l'édition in-4°; — Moheau, *Recherches sur la population de la France*, ch. v, question 5, p. 35-54.

soupçonnée, et qui appartient en propre aux travaux du siècle dernier, que l'inégalité du cours de la vie chez les deux sexes, et sa plus longue durée chez le plus faible. Le témoignage de tous ceux qui s'occupaient alors de recherches sur la population est unanime à cet égard. « Un nombre donné de femmes vit plus longtemps que le même nombre d'hommes, » écrivait Kersboom en 1738 ; et ce qu'il constatait pour la Hollande, Desparcieux le trouvait en France à la même époque pour les rentiers (1) de Paris.

« Un fait remarquable, disait à Genève M. Odier, c'est la grande supériorité de vie dont la Providence a doué les femmes comparativement aux hommes. Dans toutes les époques de leur vie, elles sont plus vivaces que les hommes (2).» Quelques années plus tard, en parlant de la population de la France, Moheau s'exprime ainsi : « En ne considérant les deux sexes qu'en masse, il est constant, d'après les expériences, que dans les campagnes, dans les villes, dans une île, dans les cloîtres, dans les contrées de l'Europe septentrionales et tempérées, la mortalité des hommes est plus hâtive (3). »

Des observations récentes et nombreuses viennent appuyer les faits anciens. M. Finlaison, archiviste du bureau de la dette publique, en Angleterre, s'est assuré qu'après l'enfance, la vie des femmes est plus longue que celle des hommes dans une proportion qui étonne (4), et M. Quetelet a trouvé, en Belgique (5) cette même longévité du sexe féminin, que M. le docteur Casper constatait également à Berlin en 1838 (6).

(1) *Essai sur la durée de la vie humaine*, in-4°, p. 83.

(2) *Bibliothèque britannique*, année 1797, p. 328-29, t. IV, partie *Physique*.

(3) *Recherches et considérations sur la population de la France*, 1 vol., ch. XI, p. 208.

(4) *Nouveau Dictionnaire de médecine*, 2e édition, article MENSTRUATION, p. 455-67 ; — *Annales d'hygiène*, année 1836, cahier de janvier, p. 107.

(5) *Annuaire de l'observatoire de Bruxelles*.

(6) *Annales d'hygiène*, année 1838, cahier de janvier p. 231. — Aux

Le travail que j'ai l'honneur de soumettre à l'Académie, et qui peut-être n'a jamais été fait sur d'aussi grand nombres et pour autant de pays confirme complétement ce qui vient d'être dit.

Maintenant, dit M. de Châteauneuf, il reste à examiner s'il est des pays où l'homme vit plus longtemps qu'ailleurs.

Les anciens le croyaient, et c'était aux peuples des climats brûlants de l'Afrique et de l'Asie, aux Égyptiens, aux Éthiopiens, aux Indiens, qu'ils accordaient ce privilége. Aristote *dit positivement* que les habitants des pays chauds vivent plus longtemps que ceux des pays froids (1).

Quatre cents ans après lui, Strasbon (2) et Pline partageaient encore la même opinion (3). Elle était même tellement répandue parmi les Romains, qu'elle y avait donné lieu au proverbe : On ne meurt en Afrique que de vieillesse ou d'accidents (4).

Les modernes en ont une contraire. Suivant eux, les peuples voisins de l'équateur ne sauraient compter de longs jours. Une température élevée, continuelle, énerve le corps, l'affaiblit, l'épuise. Le froid, au contraire, quand il n'est pas extrême, le fortifie, le conserve. Aussi la longévité est-elle l'apanage des pays du nord.

Telle est la doctrine admise aujourd'hui dans les ouvrages qui traitent de l'homme et de son organisation (5) ; cette doc-

---

Antilles, suivant Johnson, les hommes atteignent rarement l'âge de soixante ans, tandis que les femmes parviennent quelquefois à une vieillesse très-reculée. (*Dictionnaire de médecine*, 2e édition, art. CLIMAT, p. 132.)

(1) « Ex hominum namque numero sunt qui longioris sunt vitæ, alii vero brevioris, diversi secundum varia distantes loca. Quæ enim in calidis degunt locis, nationes longioris sunt vitæ ; quæ vero in frigidis, brevioris ; et qui eadem etiam loca incolunt, hoc eodem discrimine different. » *De Extensione et brevitate vitæ.*

(2) *Géograph.*, lib. XV, p. 701.

(3) *Hist. naturel.*, lib. VII, cap. 2, p. 49.

(4) MICHEL LÉVY, *Traité d'hygiène*, t. Ier, p. 526.

(5) *Dictionnaire des sciences médicales*, article MORTALITÉ, p. 387 ;

trine invoque en sa faveur les relations récentes de voyages, et surtout les nombreuses listes de centenaires parmi lesquels il y en a beaucoup qui appartiennent aux régions du nord ; mais, comme il s'en trouve également dans celles du midi, on est porté à en conclure, avec Malte-Brun, que les exemples d'une extrême longévité semblent appartenir à tous les pays. Rien d'ailleurs n'est moins irrécusable que leur autorité, et l'on a de bonnes raisons aujourd'hui de douter de la réalité de ces vieillesses extraordinaires qui rappellent les temps voisins du déluge.

Ce serait montrer une crédulité bien docile que d'admettre, sur la foi de ceux qui les racontent, ces légendes miraculeuses, où l'on voit figurer un pêcheur anglais, Henri Jenkins, qui traversait à cent ans les rivières à la nage, et mourut à cent cinquante ans (1); un Norwégien, Jean Surrington, qui en vécut cent soixante, et avait un fils de neuf ans (2); ou bien encore un Hongrois, Jean Rovin, qui, âgé de cent soixante-douze ans, avait une femme de cent quarante-cinq, et un fils cadet de cent dix-sept ans (3). Ces merveilles, parmi lesquelles on compterait encore le plus célèbre des successeurs d'Hippocrate, Galien, si la critique de Suidas n'était venue réduire à soixante-dix ans environ les cent quarante ans d'existence qu'on lui avait généreusement accordés, doivent être laissées à ceux qui les croient, et qui souhaiteraient peut-être en secret que le sort les eût choisis pour en augmenter le nombre.

Ce n'est pas d'ailleurs de cette longévité de quelques individus isolés, que l'on observe sous toutes les latitudes, et dont il semble que certains peuples se plaisent à enrichir chaque année leurs annales, qu'il doit être question dans ce mé-

article Froid, p. 67 ; article Longévité, p. 26. — Hufeland, *Art de prolonger la vie*, p. 117, de la traduction de Jourdan. — *Dictionnaire de médecine*, 2e édition, article Climat, p. 145, et Acclimatement, p. 312. — Burdach, *Physiologie*, t. V.

(1) *Transactions philosophiques*, nos 121-228.

(2) Burdach, *Physiologie*, t. V, p. 340.

(3) Cracuræ, *appendix ad medic. castrens. de climate hungarico.*

moire; mais il rentre dans son sujet de rechercher *s'il existe effectivement des pays où les habitants, pris en masse, et non pas seulement quelques-uns, parviennent à soixante, soixante et dix ans, quatre-vingt et quatre-vingt-dix ans, en plus grand nombre que dans d'autres*. C'est là la véritable longévité des peuples sur laquelle, dit avec raison Burdach, on n'a eu jusqu'ici que des estimations approximatives, qui souvent même reposent sur des observations isolées (1).

Le témoignage de ceux qui ont visité les différentes parties du globe mériterait plus de confiance que ces histoires de centenaires recueillies çà et là, et plus ou moins contestables, si l'on ne se rappelait avec quelle réserve on doit admettre les récits des voyageurs, et combien il en est peu qui voient toujours juste et disent toujours vrai. Que d'erreurs n'ont-ils pas accréditées sur la taille des Lapons et des Patagons, que l'on sait aujourd'hui n'être ni des pygmées ni des géants, tels qu'on nous les a longtemps représentés. La taille commune des premiers est de cinq pieds deux pouces (2), et celle des seconds de cinq pieds sept pouces : ce sont seulement de beaux hommes, vigoureusement constitués (3). Il convient donc de mettre quelque attention dans le choix des preuves et des autorités ; mais quand Huffeland, Burdach, Malte-Brun signalent les Suédois, les Danois, comme poussant très-loin leur carrière, ils doivent être crus (4). Quand Mallet affirme qu'il a trouvé dans les montagnes de la Norwége une quantité considérable de vieillards sains et vigoureux, et que leur vie est généralement longue, on doit aussi l'en croire (5) ; quand Makensie, frappé du

(1) *Physiologie*, t. V, p. 387.

(2) *Précis de géographie*, t. IV, lib. LXIII, p. 349.

(3) Le capitaine Parken-King, cité par Malte-Brun, t. XI, liv. CXC, p. 337-38, à la note ; — Lettre de M. Dessalines d'Orbigny, insérée dans les *Annales des voyages*, t. XV, de la 2e série 45 de la collection, p. 207.

(4) HUFFELAND, *Art de prolonger la vie*, p. 117.

(5) MALLET, *Voyage en Norwége*, inséré parmi ceux du capitaine Coke, t. IV, p. 232.

grand âge auquel parviennent les Islandais, dit que leur longévité lui a paru bien plutôt au-dessus qu'au-dessous de celle des autres peuples du continent, on doit croire Makensie. La confiance est le plus bel hommage que l'on puisse rendre au savoir comme à la probité.

M. de Châteauneuf termine son mémoire, que nous abrégeons à regret, par les considérations suivantes : « Si l'on rapproche les unes des autres les listes de décès des différents pays cités dans ce mémoire, et que l'on examine dans chacune le nombre des individus de trente ans qui arrivent à soixante, la moyenne générale étant de 554 sur mille, on voit que le midi de la France, l'Angleterre, le Danemark et l'Islande sont au dessus; que la Savoie l'atteint; mais que le Piémont, l'État de Gênes, la Suède et la Prusse restent au dessous.

Poursuit-on cette comparaison dans les âges plus avancés, et qui, par cela même, caractérisent le plus la longévité, tels que ceux de soixante-dix, quatre-vingts, quatre-vingt-dix ans, on remarque que les mêmes pays ne perdent rien à cet égard de leur supériorité sur les autres; d'où il résulte que la vie s'y prolonge plus longtemps chez plus d'individus qu'en Prusse, en Suède, en Piémont, en Savoie et dans l'État de Gênes.

Je dois dire ici, pour ceux qui pensent peut-être que la question serait plus franchement abordée, si l'on prenait pour point de départ l'époque de la naissance, au lieu de l'âge de trente ans, comme je l'ai fait, que ce changement dans la manière d'opérer n'en apporte, dans les résultats, qu'en faveur de la Suède, qui, toujours très-près de la moyenne dans le premier procédé, s'élève au dessus dans le second. Du reste, les autres pays demeurent entre eux dans les mêmes conditions de longévité. Ceux qui en jouissent continuent de la garder ; ceux qui en étaient privés ne l'ont pas davantage.

Tels sont, je le répète, les résultats, et, pour ainsi dire,

l'expression numérique des listes de décès de plusieurs États de l'Europe. L'Académie voudra bien remarquer que j'expose les faits, et ne les explique pas. J'avoue que je ne saurais dire pourquoi un même nombre d'individus arrivent à trente et à soixante ans en Angleterre et en Savoie, pays très-différents sous tous les raprorts (A. 466, S. 464, A. 557. S. 556), Pourquoi le Piémont, la province de Gênes, la Savoie et la Prusse, qui ne sont en rien comparables, se ressemblent en ceci, qu'ils donnent à tous les âges, et quelque procédé qu'on emploie, un chiffre inférieur à celui des autres pays?

Il est aisé de signaler ces resemblances et ces oppositions, et très-difficile d'en donner les raisons. Il faudrait, pour ne pas s'égarer en les cherchant, être parfaitement instruit de la forme de gouvernement, des lois, des institutions civiles et religieuses, du degré d'indépendance ou de servitude, d'aisance ou de pauvreté de toutes les populations de l'Europe; il faudrait bien connaître le sol qu'elles habitent, sa culture, l'espèce et la quantité de ses produits; la manière dont elles se nourrissent, se logent, se vêtissent; leur vie de foyer, leur existence intime enfin; et surtout la conscience qu'elles ont de leur bien-être ou de leur misère. Les relations des voyageurs nous ont beaucoup appris à cet égard; mais il reste encore trop à savoir pour prononcer en définitive sur ces conditions si variées de l'existence humaine, qui en abrégent ou en prolongent la durée, et la bonne foi du commentaire n'excuserait pas ce qu'il aurait trop souvent de conjectural et de hasardé.

Ce qu'il paraît seulement difficile de ne pas admettre, c'est qu'il y a ici autre chose encore que l'empire du climat auquel Montesquieu a tant accordé (1), et Hume si peu (2). Je ne prétends pas dépouiller le ciel de toute influence, et nier

(1) *Esprit des Lois*, liv. XV, ch. 7; liv. XVII, ch. 2.
(2) *Voyez* dans ses œuvres le 24e essai, intitulé : *du Caractère des nations*, et *alias*.

toute action du climat sur l'homme. Le climat élève ou raccourcit la taille; il colore de nuances différentes les cheveux et la peau; il la hâle ou la blanchit; il la resserre ou l'épanouit, en excite ou en émousse la sensibilité. Il augmente, au midi, l'énergie du foie; au nord, l'activité des poumons. Le moral même n'est pas à l'abri de ses effets : un beau ciel, une vive lumière, une température ardente exaltent l'imagination, lui donnent plus de verve, plus d'éclat. Un sombre horizon, une brume continuelle éteignent ses brillants et ne lui inspirent que de tristes rêveries. Mais il s'agit ici de la durée plus ou moins longue de la vie au nord et au midi, et, d'après les faits mieux connus aujourd'hui, il paraît bien probable qu'à l'exception des pôles, dont la nature n'interdit l'accès à l'homme que parce qu'il ne saurait y exister; à l'exception encore des grands déserts, tels que celui de Goby dans la Mongolie, et de Sahara dans l'Afrique, dont l'étendue est huit fois celle de la France, partout ailleurs, dans les lieux même où le climat semble armé contre lui d'une maligne influence, qui tient souvent au sol plus qu'à la température, et dont son industrie a su plus d'une fois triompher (1), il peut vivre, et vivre longtemps sous les zones les plus opposées. Le froid et la chaleur, en effet, n'y sont nulle part sans quelque relâche; nulle part le ciel n'est constamment ni de fer ni de feu. Des pluies abondantes, une évaporation très-forte, le voisinage de la mer, celui des hautes montagnes couvertes de neiges éternelles, des vents réguliers, des brises de terre et de mer diminuent l'ardeur des jours et rendent aux nuits leur fraîcheur. Il s'en faut bien que la température corresponde toujours à la latitude. Le Canada, placé sous le même parallèle

(1) L'existence des marais est une des causes les plus redoutables et les plus répandues des maladies qui causent une mortalité si grande des Européens dans les contrées tropicales. En Algérie, l'hôpital de Bonne a reçu, du 16 avril 1832 au 16 mars 1833, 22,330 malades, dont 2,513 ont succombé. (*Traité d'hygiène publique*, par M. Michel Lévi, t. Ier. p. 410.)

que l'Allemagne, éprouve le froid de la Suède, et sur les frontières de la Chine, les jésuites s'étonnaient de ressentir un froid plus vif que dans les provinces de France, situées sous une latitude semblable (1). A Lima, au le Pérou, la chaleur est moins grande qu'à Carthagène, en Espagne (2), et le port de Berghen, en Norwége, gèle moins souvent, par le 63e degré nord, que la Seine à Paris. En Islande même, cette terre de glace, comme son nom l'exprime, la température moyenne ne dépasse pas 18 degrés au dessous de 0 (3). Elle paraîtra sans doute bien rigoureuse encore; mais il faut se rappeler que le capitaine Ross et son équipage trouvaient chauds 23 degrés de froid, quand la veille ils en avaient éprouvé 37; que d'épaisses fourrures, des boissons stimulantes, une forte alimentation, et surtout l'habitude d'un climat où s'est élevée l'enfance, où se passe la vie, en diminuent l'inclémence. Il faut enfin se rappeler cette admirable organisation de l'homme, qui, sous les régions polaires, développe dans son sein assez de chaleur pour la soutenir contre un froid de 40 degrés (centigrades), et ne permet pas qu'en Afrique une chaleur de 45 degrés (centigrades), élève la sienne de plus de 3 ou 4 (4), et, lui donnant ainsi la faculté de supporter une différence de plus de 80 degrés, dans le milieu qui l'entoure, montre qu'il n'est pas de lieu sur la terre où il ne puisse habiter et vieillir.

Ce qui partout abrège ses jours et rapproche sa tombe de son berceau, c'est bien moins le froid et la chaleur, que le dénûment, les privations, l'oppression. Il y a plus de deux

(1) *Nouvelles annales de voyages*, t. XXVII de la 2e série, LVII de la collection, art. de M. Eyriès, p. 294.

(2) Malte-Brun, *Précis de géographie*.

(3) Lettre de M. Thorstensen à M. Arago.

(4) Gmelin a vu le thermomètre descendre en Sibérie à 120° Fahrenheit (70 Réaumur); dans l'été, il s'élève à 126° (56° Réaumur); mais ce sont là des cas rares. Le froid ordinaire de la Sibérie est de 35 à 38° Réaumur, et la chaleur au Sénégal est d'à peu près autant.

mille ans que le premier des philosophes peut-être, mais à coup sûr le plus grand des médecins, Hippocrate, à qui l'on doit la doctrine des climats, reconnaissait lui-même que leur influence s'arrêtait devant celle des institutions (1). Ainsi, dans cette même Égypte où le laboureur vieillissait autrefois honoré par ses rois, dont il devenait le juge après leur mort(2), le malheureux fellah, sans cesse dépouillé par un pouvoir avide et cruel, expire aujourd'hui de besoin et de désespoir longtemps avant l'âge (3). Telle était, il y peu d'années encore, la triste condition des Grecs sous la domination des Turcs, et telle est encore celle des tribus indiennes de l'Amérique du nord, rapidement décimées par les fatigues et la disette, au fond des forêts où les a refoulées la conquête (4).

On a dit que là où il y a un pain, il naît un enfant; on

---

(1) *Traité de l'air et des eaux*, traduction de M. Littré, t. II, p. 64-65-86-87.

(2) Les laboureurs, les pasteurs et les artisans étaient considérés en Egypte, où nulle profession, d'ailleurs, n'était regardée comme basse et humiliante, au rapport de Diodore.

(3) « La régénération qu'on a voulu produire dans ce pays a dépouillé les villages, décimé les campagnes, et l'Egypte dans sa richesse et aujourd'hui dans sa gloire, pousse un cri de douleur, » dit M. Léon de Laborde, dans son *Voyage dans l'Arabie Pétrée*, in-folio, p. 72. Voyez aussi l'*Histoire de l'Egypte*, par M. Mangin, t. Ier, p. 341-42, et le discours de M. Dubois d'Amiens, dans la discussion du rapport sur la peste, à l'Académie de médecine. (*Gazette médicale*, n° du 23 mai 1846, p. 442.)

(4) Aujourd'hui même encore, les Indiens mexicains et péruviens qui se sont soumis à la domination européenne, atteignent, selon M. de Humbold, un âge assez avancé et conservent leurs forces musculaires jusqu'à la mort. Ils parviendraient sans doute à une longévité très-grande, si l'ivrognerie n'affaiblissait pas leur constitution. Ils ne sont pas exposés à toutes les chances qu'offre la vie errante des peuples chasseurs et guerriers du Mississipi et des savanes de Rio-Gila. (*Voyage à la Nouvelle-Espagne*, liv. 2, p. 363-65.)

D'année en année, les Parés et les Delaware dégénèrent et diminuent, jusqu'au moment où il n'en restera que quelques familles devenues étrangères sur le sol foulé par leurs pères. Il ne reste plus qu'un quarantième de la population des Charuas et des Ganches. (Voyage de George Yrwing dans l'Amérique du nord, *Nouvelles annales des voyages*, t. IX de la 2e série, LXIX de la collection, p. 183.

aurait pu ajouter, avec autant de vérité, que là aussi où la propriété de ce pain est assurée, l'enfant croît et vieillit. Partout où l'homme ne déclare pas à l'homme une guerre cruelle, partout où ceux qui le gouvernent, de quelque nom qu'on les appelle, conservent un peu de pitié pour lui, où sa personne, son toit et son champ sont protégés, garantis, au nord comme au midi, il ne paye à la mort qu'un tribut tardif; et puisque j'y suis conduit par la nature de ces considérations, je ne puis m'empêcher d'appeler ici l'attention sur un fait qui me paraît mériter d'être remarqué : c'est que, des différentes contrées citées dans ce mémoire, celles dont la longévité est la plus grande sont en même temps celles où la civilisation est la plus avancée, où les institutions sont les plus libérales : la France, la Belgique, l'Angleterre, le Danemark, la Norwége, l'Islande. Je n'ai pas besoin de le prouver pour les trois premières; quant autres, voici ce qu'en ont écrit des auteurs dignes de foi, et qui les connaissaient bien : « Le paysan danois, dit Malte-Brun, né lui-même en Danemark, est devenu propriétaire; il est laborieux, il s'habille avec propreté; il aime à chanter, à danser : il paraît plus heureux que ceux du reste de l'Europe. » Il l'est en effet (1). Mallet, dans son *Voyage en Norwége*, parle ainsi de la classe des cultivateurs : « Ils sont tous libres, dit-il, et possèdent leur domaine en toute propriété; ils jouissent du droit de chasse, et ne relèvent d'aucune juridiction que de celle du roi (2). » Enfin, en Islande, selon M. Thorenstsen, on ne connaît ni conscription, ni droit d'aînesse, ni aucune servitude personnelle, et les impôts sont très-modérés (3). »

L'homme ne reçoit la vie qu'à la condition de la rendre; il ne naît que pour mourir, et l'on n'a fait que déguiser sous une heureuse image une triste vérité, quand on a dit qu'on ne

(1) *Précis de géographie*, 2e édition, t. IV, liv. LXII, p. 286-88.
(2) *Voyage en Norwége*, dans ceux du capitaine Coke, t. IV, p. 227.
(3) *Revue du Nord*, t. II, p. 30-31-32.

jette point l'ancre dans le fleuve de la vie : il en est une plus consolante, c'est qu'on peut le descendre avec plus ou moins de rapidité, et l'on reconnaît aujourd'hui que la vie moyenn augmente en Europe. Les raisons s'en trouvent partout; je ne les répéterai pas ici. Mais, s'il n'y a pas d'erreur à dire que, quelque grande que soit sa crainte de la mort, l'homme préfère encore vivre heureux à vivre longtemps, ce sont bien certainement les deux plus grands bienfaits qu'il ait pu recevoir de la civilisation moderne, qu'une existence meilleure et plus d'années pour en jouir; car la vraie fin de la politique, écrivait Bossuet au milieu des triomphes de Louis XIV, est de rendre la vie commode et les peuples heureux (1).

Il résulte des faits présentés dans ce mémoire, et directement déduits des renseignements que l'on possède sur la population de plusieurs des principaux États de l'Europe, 1° que borner à soixante-dix ans la carrière humaine serait trop la restreindre, comme la prolonger jusqu'à cent, serait trop l'étendre. La fixer à quatre-vingt-dix ans, époque à laquelle sur mille individus il n'en reste que quatorze à partir de trente ans, et six seulement à partir de la naissance, c'est lui assigner la durée qui paraît la plus naturelle.

2° Que les documents publiés depuis le commencement de ce siècle montrent qu'il est des pays où ce terme est atteint par un plus grand nombre d'individus pris à l'âge de trente ans, que dans d'autres.

3° Que ces pays sont particulièrement le Danemark, la Suède, la Norwége et l'Islande, si l'on veut l'y comprendre.

4° Que l'on ne saurait cependant en conclure que cette longévité soit le partage exclusif de ces pays du nord, puisqu'on l'observe également dans ceux qui sont situés au 50° et au

---

(1) *Discours sur l'histoire universelle*, 3e partie, p. 441 de l'édition in-8°.

42e degré de latitude, tels que les anciennes provinces du midi de la France, la Belgique, l'Angleterre.

5° Que, d'après l'ensemble des faits contenus dans ce mémoire, on serait plutôt conduit à adopter l'opinion moins généralement répandue, mais plus sage peut-être, que, malgré tous leurs désavantages, tous les climats sont compatibles avec une longue durée de la vie, parce qu'en effet les divers accidents physiques du sol les ramènent tous, quelque différents qu'ils soient, aux conditions sans lesquelles l'homme ne pourrait les habiter; et il fallait bien qu'il en fût ainsi, puisque la terre lui a été livrée pour *la peupler et la remplir*.

6° Qu'en Europe, à toutes les époques de l'âge, la femme paraît vivre plus longtemps que l'homme.

7° Qu'enfin, si l'on réfléchit que les quinze millions de décès rassemblés dans ce mémoire sont dus, pour les deux tiers au moins, aux classes laborieuses et peu aisées de la société, et que cependant la mort n'enlève pas ici un individu sur cent (0,91) de dix à vingt ans; que jusqu'à cinquante, elle n'en frappe qu'un et un tiers (1,33); à soixante, deux et demi (2,40); à soixante-dix, quatre (4,10); à quatre-vingts, six et demi (6,55), on aura quelque satisfaction à reconnaître que, dans la suite de ces rapports, que j'ai cru devoir consigner ici parce qu'ils sont généralement ignorés, rien n'annonce, chez les classes qui les fournissent en grande partie, des conditions d'existence telles qu'il y ait lieu de les déplorer.

Mais il faut se rappeler que des populations nombreuses, des pays entiers, l'Espagne, le Portugal, le royaume des Deux-Siciles, la Grèce, l'Autriche, la Hollande, demeurent en dehors de ces calculs; un jour, peut-être, il sera possible de les y comprendre. L'introduction de ces nouveaux éléments les modifiera sans doute d'une manière quelconque, elle pourra même y apporter de notables changements; ce sera la mission de la génération qui nous suit de reprendre ce tra-

vail, de le compléter, et de donner à ses résultats toute l'exactitude de la vérité dont ils ne sont encore que l'expression approchée. C'est ainsi que, de siècle en siècle, la somme des connaissances humaines s'enrichit de nouveaux faits, dont le retour, lorsqu'il se montre constant, régulier, constitue pour nous les lois éternelles du monde et les principes des sciences.

M. de Châteauneuf a joint à son mémoire des tableaux qui permettent de vérifier tous les calculs.

RAPPORT

DE M. DE TOCQUEVILLE

SUR DEUX ÉCRITS AYANT POUR TITRE, L'UN :

DU MONOPOLE DES SELS

PAR LA FÉODALITÉ FINANCIÈRE,

DE M. RAYMOND THOMASSY,

L'AUTRE :

DE LA PREUVE JUDICIAIRE AU MOYEN AGE EN NORMANDIE

PAR M. COUPPEY,

Juge au tribunal de Cherbourg.

Je me suis volontiers chargé d'offrir à l'Académie, de la part des auteurs, deux opuscules qui me paraissent mériter son intérêt.

Le premier est intitulé : *du Monopole des sels*, par M. Thomassy, ancien élève de l'école des chartes.

L'Académie sait que la question de la production du sel et de son prix est une des plus graves qui, au point de vue de l'hygiène et de l'agriculture, puissent préoccuper les économistes et des hommes d'Etat.

En France, cette question a, dans ces dernières années, fort agité les esprits. En général, on ne la considère que dans son rapport avec l'impôt. L'impôt est hors de proportion avec la valeur de la marchandise et en élève démesurément le prix, cela est évident.

Dès lors tous les efforts de tous ceux qui, pour des raisons

économiques ou philanthropiques, souhaitent que le prix du sel s'abaisse, n'ont tendu que vers un seul but : diminuer ou abolir l'impôt.

M. Thomassy a pensé avec raison que le sujet était moins simple qu'il n'avait paru jusqu'à présent, et, sans nier la nécessité urgente de diminuer l'impôt du sel, il a entrepris de prouver que cette mesure, pour être aussi efficace qu'on se l'imagine, ne devrait pas rester isolée.

Qu'importe, par exemple, dit-il, que l'Etat décharge le consommateur de sel d'une partie de l'impôt qui pèse sur la marchandise, si le producteur, dominant le marché, peut élever à son gré la valeur vénale du produit? Or, c'est là, suivant M. Thomassy, un péril qui nous menace, un mal dont nous commençons même à être atteints. Déjà toutes les salines du midi sont coalisées; leurs propriétaires s'entendent pour arrêter la production dans de certaines limites et pour faire hausser les prix. Ce qui se fait dans le midi peut finir par se faire partout; déjà même on a lieu de craindre que toute l'industrie des sels ne soit bientôt concentrée dans une seule main. Qu'aura fait alors l'État en renonçant en partie à l'impôt? Il aura appauvri le trésor public sans avoir soulagé le consommateur. L'abaissement de la taxe est donc un remède insuffisant, si en même temps on ne prend des mesures pour empêcher le monopole des particuliers.

Je suis porté à croire que M. Thomassy, animé et quelque peu dominé, comme le sont d'ordinaire les gens de bonne foi, par son point de vue, s'exagère les dangers de l'état présent. Je ne crois pas que l'œuvre du monopole soit aussi avancée et déjà aussi puissante qu'il se l'imagine; je pense surtout que la concentration dans une même main de toute l'industrie des sels est un événement plus difficile à accomplir qu'il ne le suppose. Toutefois je suis prêt à reconnaître avec lui que le sujet mérite d'attirer au plus haut point l'attention du Gouvernement et du pays.

Seulement, je ne voudrais pas que, pour nous sauver d'un péril peut-être imaginaire et à coup sûr grossi, on allât nous jeter dans un danger plus certain et plus facile à produire. Abolir les monopoles individuels pour fonder sur leur ruine le monopole de l'Etat; faire du Gouvernement le seul producteur du sel et le régulateur du prix de la denrée, de peur qu'un tel pouvoir ne tombe un jour dans les mains de quelques citoyens, c'est un procédé extrême, qui a été quelquefois proposé. Je reproche à M. Thomassy d'avoir l'air d'envisager sans répugnance cette solution de la question.

L'importance et l'intérêt que je veux donner à ce rapport ne comporte point de discussion détaillée et approfondie. Je n'entreprendrai donc pas de démontrer les inconvénients qu'aurait le monopole gouvernemental dont je viens de parler. Je le crois inutile, car au mal qu'on redoute il y a des remèdes plus simples et moins radicaux. Je le juge, de plus, dangereux. Il y a une école qui estime que le progrès consiste à accroître sans cesse les prérogatives du pouvoir social et à faire pénétrer partout la main et la police de l'État. J'appartiens à l'école contraire. Je suis de ceux qui pensent que parmi nous l'État a déjà étendu outre mesure la sphère de son action, qu'il se mêle de beaucoup de détails auxquels il devrait rester étranger, et qu'il s'expose ainsi à ce que son pouvoir, s'étendant et s'énervant à la fois, devienne en même temps oppressif et faible.

Ainsi qu'on a pu le voir, je suis bien loin d'adopter toutes les opinions émises dans l'ouvrage de M. Thomassy; mais cela ne m'empêche point de rendre justice au vrai mérite de de ce petit écrit. L'auteur a traité son sujet dans un style net et simple; les faits qu'il rappelle sont très-dignes d'intérêt pour tous ceux qui s'occupent de la matière; ceux qu'il fait connaître pour la première fois sont curieux et instructifs; enfin, son œuvre, malgré ses défauts, est digne d'attirer l'attention et de mériter l'approbation de l'Académie.

Le second ouvrage que je me permettrai de vous signaler, messieurs, est intitulé : *de la Preuve judiciaire au moyen âge*, par M. Couppey, juge au tribunal de Cherbourg.

Le sujet et le nom de l'auteur n'ont rien de nouveau pour vous. J'ai déjà eu l'honneur, il y a plusieurs années, d'offrir à l'Académie, de la part de M. Couppey, un traité *sur le jury en Normandie durant le moyen âge*. L'opuscule que je signale en ce moment à son intérêt n'est que la continuation de ce premier travail. M. Couppey, qui est un magistrat aussi laborieux que savant, a entrepris de rejoindre, pour ainsi dire, les deux bouts de notre histoire, et de faire voir que plusieurs des idées, des coutumes, des maximes qui règnent de nos jours avaient eu cours chez nos ancêtres, de telle sorte qu'en matière de législation pénale surtout, nous nous sommes souvenus plutôt que nous n'avons inventé.

Dans le premier traité dont j'ai eu l'honneur de parler à l'Académie, M. Couppey avait cherché à prouver que le jury, tel à peu près que nous le connaissons, avait non-seulement existé, mais fonctionné pendant plus d'un siècle dans la Normandie du moyen âge. Que cette thèse soit contestable, je ne le nie pas; que l'auteur, malgré sa science et son industrie, ne soit pas parvenu à dissiper entièrement les ténèbres qui environnent un pareil sujet, je ne le prétends point : il me suffira de rappeler que ce premier écrit de M. Ch. Couppey est plein de recherches curieuses et très-digne d'attention.

Le second ouvrage dont je m'occupe en ce moment est la suite, ou plutôt le complément de l'idée que le premier a voulu mettre en lumière.

Après avoir montré que l'institution du jury avait existé chez nos aïeux, M. Couppey veut faire voir suivant quelles règles de procédure elle fonctionnait.

Et il trouve que le caractère saillant de cette procédure, c'est qu'elle n'entreprend point de donner *à priori* à la certitude judiciaire des caractères fixes, et qu'elle abandonne le juge à lui-même, se bornant à lui demander s'il est con-

vaincu, sans imposer d'avance à sa conviction des conditions et des règles.

On sait que plus tard, à ce système si simple, et qui parait si conforme à la raison, fut substitué le système artificiel et savant des *preuves légales* dont notre procédure criminelle ne s'est entièrement affranchie qu'à la révolution.

Le grand changement introduit au moyen âge dans les institutions judiciaires ne fut, du reste, qu'un des effets d'une révolution qui s'étendit plus ou moins à toutes les institutions d'origine germanique.

Les Barbares avaient détruit l'empire romain, sans détruire entièrement ni partout les lois et les idées romaines; et quand le tumulte qu'avaient causé la marche et le choc de tant de nations diverses se fut un peu apaisé, les principes du droit civil et politique des Romains sortirent peu à peu des séminaires et des écoles, et, produits par l'effort simultané des légistes et des prêtres, reprirent leur empire. Aux institutions rudes et imparfaites, mais simples et libres, de la Germanie, succédèrent des lois compliquées, ingénieuses et savantes, qui avaient été faites pour la civilisation romaine à son déclin, et qu'appliquèrent, en les exagérant, des hommes encore à moitié barbares.

A vrai dire, les Romains nous ont conquis deux fois, une fois par leurs armes, une autre par leurs idées et par leurs lois, jusqu'à ce qu'enfin devenus avec le temps entièrement maîtres de nous-mêmes, nous nous sommes donné des institutions en accord avec nos mœurs, notre état social et nos lumières.

Rien ne serait plus intéressant à étudier que les phénomènes de cette seconde invasion romaine, plus paisible, mais non moins extraordinaire que la première.

M. Couppey n'a pas entrepris de traiter un si grand sujet; il s'est borné à fournir des documents précieux à ceux qui voudront l'entreprendre.

RAPPORT

SUR UN OUVRAGE DE M. EUGÈNE CAUCHY,

intitulé :

DU DUEL

CONSIDÉRÉ

DANS SES ORIGINES ET DANS L'ÉTAT ACTUEL DES MŒURS,

PAR

M. LE COMTE PORTALIS.

M. Eugène Cauchy, maître des requêtes au conseil d'Etat, et garde des archives de la chambre des pairs, m'a prié de déposer sur le bureau de l'Académie un ouvrage qu'il vient de publier; j'ai l'honneur de vous en faire hommage en son nom.

L'ouvrage est intitulé : *du Duel considéré dans ses origines et dans l'état actuel des mœurs ;* il se compose de 2 vol. in-8° d'environ 500 pages.

M. Eugène Cauchy a déjà publié un excellent ouvrage sur *les Précédents de la cour des pairs.* Ce livre n'est pas aussi connu qu'il mériterait de l'être ; la spécialité du sujet en est sans doute la cause. Les questions les plus importantes et les plus intéressantes du droit public et du droit criminel y sont exposées et discutées avec lucidité et fermeté. La philosophie

du droit y a pénétré et s'associe aux grandes maximes si hautement proclamées par nos publicistes et nos jurisconsultes. Il présente le tableau de la justice criminelle exercée par une haute cour politique, dans des circonstances difficiles, sous l'influence et la direction de l'esprit généreux, libéral qui anime nos institutions.

L'ouvrage de M. Cauchy est remarquable par la disposition parfaitement méthodique de la matière, la clarté de l'exposition, l'étendue et le choix des recherches : c'est une bonne monographie du duel et un excellent traité de législation comparée.

L'intérêt du sujet est toujours présent. L'importance des questions qu'il soulève n'a pas besoin d'être démontrée. Il s'agit de savoir s'il est des cas où le citoyen recouvre l'indépendance naturelle de l'homme sauvage, sous l'autorité des lois et la tutelle des pouvoirs publics; s'il existe des circonstances dans lesquelles les pouvoirs et les lois, la souveraineté du pays elle-même sont frappés d'impuissance. D'ailleurs des circonstances récentes ont éveillé l'attention publique sur les conséquences plus ou moins odieuses qui naissent d'un déplorable conflit entre la morale publique et un faux point d'honneur. Elles ont prouvé que tout n'était pas réglé définitivement sur ce point.

C'est toujours un sérieux problème à résoudre par les publicistes et les jurisconsultes, que la question de savoir si nos lois actuelles sont suffisantes pour le maintien de l'ordre public et la répression des infractions qui le troublent en portant de si graves atteintes à la sûreté des personnes, ou si l'état des mœurs et la nature des choses requièrent ou comportent l'établissement d'une législation spéciale pour assurer cette répression.

Plus qu'un autre, je dois être circonspect en ce qui touche à la solution de ce problème dont M. Cauchy recherche les éléments; je me trouve doublement engagé dans la question,

d'abord comme magistrat, à cause de la jurisprudence de la cour à laquelle j'ai l'honneur d'appartenir, jurisprudence pour laquelle j'ai combattu avant qu'elle eût prévalu, et à laquelle j'adhère maintenant qu'elle est adoptée; ensuite, parce que j'ai présenté et défendu, en 1829, aux chambres un projet de loi spécial sur cette matière.

Je ne parlerai donc que du livre et de son mérite; j'en retracerai une rapide et succincte analyse. L'auteur y commence l'histoire du duel à l'invasion des barbares. L'abus du serment, considéré comme la plus sûre et presque l'unique base de la certitude juridique, conduit au combat judiciaire, et la preuve par combat remplace la preuve testimoniale, viciée par l'habitude du parjure : l'Eglise s'oppose à l'établissement du combat judiciaire; elle résiste à la pratique de cette procédure aveugle et sanguinaire : cette résistance amène un premier retour aux preuves de droit : on en a trouvé les traces dans Beaumanoir, dans une charte accordée par Louis le Jeune à la ville d'Orléans, et dans une ordonnance de Philippe Auguste.

Avec saint Louis, commence l'abolition progressive du combat judiciaire; dans l'esprit des *Établissements*, la preuve par combat devient une forme exceptionnelle de procédure, la preuve par témoins redevient le droit commun. Mais ce progrès est lent, parce que l'usage du combat judiciaire avait puisé une nouvelle vie dans l'introduction des *guerres privées*. Il avait contracté avec elles une étroite alliance. Les ordonnances de Philippe le Bel en offrent la preuve. En examinant ces lois avec soin, on s'aperçoit qu'elles ne cèdent qu'en apparence à l'opinion du siècle, et qu'en rétablissant le combat judiciaire dans certains cas, elles tendent à l'abolition totale de cette preuve; on conçoit en effet que, toutes les demandes de combat étant renvoyées au parlement de Paris, et les seigneurs étant dépouillés du pouvoir d'y faire droit, c'était la rendre le plus souvent impossible.

L'étroite parenté du duel moderne avec les guerres privées ne doit pas être négligée; s'il remplace le combat judiciaire, il n'est pas de la même famille : le gage de bataille était une forme de procédure ouverte aux plaideurs de tous rangs : vilains et chevaliers, bourgeois et nobles. Les guerres privées, au contraire, étaient l'apanage exclusif de la noblesse, et les cartels deviennent exclusivement en usage entre gentilshommes, ou entre personnes exerçant la profession des armes. Aussi, après l'abolition complète du combat judiciaire, le combat singulier ou le duel n'eut pour but que de vider toute espèce de querelle entre ceux qui *faisaient profession expresse de l'honneur*. Ce changement capital eut lieu à la fin du XVIe siècle; Étienne Pasquier le constate. D'abord il n'y eut que le Roi qui pût décerner le combat, et *encore* entre gentilshommes. Après le fatal duel de Jarnac et de la Châtaigneray, Henri II, désolé de la perte de son favori, s'engagea par serment à ne plus accorder de combat. Ce qui ouvrit la porte, selon un auteur contemporain, Jean de la Taille, *à cette licence effrénée des duels qui se sont faits depuis en France, d'autant que c'eût été comme un crime de lèse majesté, d'appeler ou d'user de cartels sans l'octroi et permission du Roi.*

Il faut le reconnaître avec M. Cauchy, le duel privé a fait irruption dans la société moderne à une époque où prévalait dans les cours une certaine exagération de sentiments, une susceptibilité vaniteuse et jalouse, qui caractérisaient les mœurs modernes et la renaissance de la civilisation. L'Église ne tarda pas à condamner ce mépris des principes les plus saints de la morale naturelle et des inspirations divines de la charité chrétienne. Les anathèmes du concile de Trente tempérèrent l'ardeur des duels dans les États où ses canons furent reçus; mais là où le *concile se cachait*, comme parle Brantôme, en France, par exemple, tout alla comme par le temps passé; toutefois les états généraux, qui repoussaient le concile, demandaient la punition du duel. La célèbre ordon-

nance de Blois le rangea au nombre des crimes capitaux ; elle le considéra comme une usurpation des droits de la souveraineté, et une rupture de la paix publique. Le mal était à son comble. Le duel se confondait avec la rencontre, et la rencontre devenait souvent un guet-apens. Le fléau du duel ravageait le royaume et exterminait la noblesse. Dans l'année 1604, dans la seule Marche du Limousin, cent vingt gentilshommes furent tués en duel. De 1589 à la fin de l'année 1608, sept mille lettres de grâce furent expédiées en matière de duel, au sujet de sept à huit mille gentilshommes morts en combats singuliers. *Il est mieux de permettre le combat à petit nombre*, disait Gaspard de Saulx-Tavanne, *que de voir périr par icelui toute la noblesse d'un État.* On en était venu à regretter le duel judiciaire. Henri IV accueillit le vœu public, il rétablit, par ses lois de 1609, le gage de bataille comme l'unique moyen de remédier à l'*étrange forcenerie du duel;* il se réserva d'accorder le combat, suivant qu'il le jugerait nécessaire à l'honneur des parties, et s'engagea à ne plus accorder de grâce aux duellistes.

Sous Louis XIII, la fureur des duels, momentanément comprimée, se réveilla. Elle fut aggravée par les circonstances politiques. La révolte ouverte contre l'autorité du roi se manifestait souvent sous la forme des duels. Une sévérité outrée dans la répression devint la conséquence de cette sédition de la noblesse. Elle eut des résultats déplorables; on crut y remédier par des amnisties; comme le remarque M. Cauchy, *l'histoire des duels, sous Louis XIII, est une nouvelle preuve que la sévérité dépourvue de persévérance n'est guère plus profitable que la faiblesse continue.*

L'auteur arrive enfin à cette célèbre législation de Louis XIV, motivée de nouveau par la multitude des meurtres qui se succédèrent. Quatre mille nobles venaient de succomber en huit années dans des combats singuliers. Avant de publier son code, Louis XIV fit un appel à l'esprit d'association. Il voulut

opposer le véritable culte de l'honneur, l'amour du devoir, au faux point d'honneur qui n'en est que la superstition. Plusieurs seigneurs de la cour, le marquis de Fénelon à leur tête, s'engagèrent, par une déclaration publique, à ne jamais offrir ni accepter le combat. L'édit de 1679 institua des tribunaux d'honneur, régla les formes de procéder devant ces tribunaux, et les peines qu'ils devaient appliquer. Ici l'auteur constate les heureuses conséquences de cette législation, et surtout de la fermeté avec laquelle elle fut maintenue et exécutée. Les duels avaient presque entièrement cessé à la fin du règne. C'est un témoignage que Voltaire, Addison et Barsage rendent au grand roi.

Après Louis XIV les lois demeurèrent; mais la volonté qui les vivifiait avait cessé d'être. Les mœurs étaient changées : le duel changea de caractère avec elles : il avait d'abord perdu son caractère chevaleresque, ensuite son caractère politique; dans un siècle de volupté, il se mêla aux plaisirs et en devint comme un assaisonnement. Ainsi dégénéré, le duel parut méprisable; on s'en rapporta à la souveraine du jour, à l'opinion publique, et celle-ci procura l'impunité du duel, non-seulement contre les prescriptions des lois, mais contre les doctrines philosophiques, alors cependant plus puissantes que l'autorité. Aussi le duel monta-t-il sur les marches du trône et ne tarda pas à descendre dans les rangs inférieurs de la société, sous l'influence toujours croissante du principe de l'égalité.

Dès lors, il ne faut pas s'étonner si, sous l'empire des idées nouvelles, le duel ne fut plus nommé dans les lois pénales. Quatre-vingt-dix-huit bailliages avaient réclamé dans leurs cahiers la suppression des lois sur le duel, abandonnant le soin de le réprimer au progrès de la civilisation et des lumières. Après un duel politique qui eut lieu entre deux de ses membres, et qui fut suivi d'une émeute, l'assemblée constituante enjoignit à ses comités de lui présenter une loi sur le duel. Mais cet ordre ne fut point exécuté, et même le code pénal de 1791 garda le silence sur le duel. On ne doutait pas qu'une

régénération sociale n'amenât un grand changement dans les opinions sur l'honneur, et que les citoyens ne fussent à jamais préservés des suggestions d'un sentiment incompatible avec le caractère d'un peuple libre et juste. Telle était la manière de voir, telle était la manière de s'exprimer du temps.

L'assemblée législative n'eut à s'expliquer sur le duel qu'à l'occasion d'une procédure commencée contre deux de ses membres d'opinions politiques diverses, qui s'étaient livrés à des voies de fait, à la suite d'une vive altercation, et qui étaient poursuivis judiciairement pour voies de fait et provocation au duel. Elle déclara éteints et abolis tous procès et jugements contre des citoyens, depuis le 14 juillet 1789, sous prétexte de provocations au duel.

Un jour, au reste, la convention nationale, consultée par un tribunal criminel de département sur une question d'interprétation législative à laquelle avait donné lieu un article du Code pénal militaire du 12 mai 1793, déclara que, cet article ne contenant ni sens, ni expression qui s'appliquât à la provocation au duel, il n'y avait pas lieu à délibérer; mais elle renvoya, en même temps, à la commission du recensement et de la rédaction des lois l'examen et la proposition des moyens à prendre pour empêcher les duels, et de la peine à infliger à ceux qui s'en rendraient coupables ou qui les provoqueraient.

Si les guerres privées avaient fomenté le duel, les guerres générales devaient l'empêcher de renaître; il était presque tombé en désuétude durant la république et le consulat. A cette époque, on ne trouve que quelques rares décisions administratives desquelles il résulte que, d'après les lois de brumaire an IV et de frimaire an VIII, le duel ne constituait pas un délit, mais que, s'il résultait du combat singulier un meurtre ou des blessures, il y avait lieu à en poursuivre les auteurs.

Le Code pénal de 1810 se tut, comme l'avait fait le Code de 1791, sur la provocation au duel et sur le duel lui-même. Mais le rapporteur du projet de loi au corps législatif déclara que

le duel était compris dans les dispositions générales de la loi.

La restauration vit renaître les duels, la paix générale, la complication qui mettait en présence deux règnes, deux noblesses, deux armées, l'apprentissage nécessairement contentieux des libertés publiques, étaient autant d'occasions et de causes de collisions journalières. Dès 1817, les procureurs généraux signalaient au ministre de la justice le nombre et l'issue fatale des rencontres qui se multipliaient. En 1818, la cour des pairs fut saisie d'une plainte contre le duc de Gramont, l'un de ses membres, à l'occasion d'un duel dans lequel le comte de Saint-Morys avait perdu la vie. C'est dans de telles circonstances qu'intervint le célèbre arrêt de la cour de cassation, du 8 avril 1819.

M. Cauchy en développe et en explique le système.

Cet arrêt, qui proclamait l'impuissance des lois, ajoutait que *c'était au pouvoir législatif qu'il appartenait de juger s'il était convenable de compléter la législation française par une loi répressive, que la religion, la morale, l'intérêt de la société et celui des familles paraissaient réclamer.*

L'appel fut entendu, et quatre jours après un député, conseiller à la cour de cassation, déposait sur le bureau de la chambre une proposition tendant à ce qu'il fût porté une loi répressive du duel. Cette proposition fut renvoyée à une commission, qui présenta son rapport le 22 juin. L'habile et savant rapporteur, aujourd'hui chancelier de France, embrassa la question dans toute son étendue. Après avoir démontré l'immoralité du duel, il établit que le législateur ne pouvait se dispenser de le punir. Abordant successivement toutes les difficultés, la définition du duel, celle de la complicité, le choix de la compétence, il s'attacha à concilier la rigueur du droit avec les ménagements commandés par les préjugés régnants : enfin il rechercha si une loi spéciale sur le duel ne devait pas, quand elle réprimait les suites déplorables du ressentiment, prendre en considération l'injure qui le provo-

que, et la compléter par des mesures préventives qui pussent désarmer l'un, en procurant une honorable satisfaction à l'autre.

M. Cauchy signale les lois de 1819 sur la diffamation et l'injure comme un acheminement à la répression du duel. Il explique avec beaucoup de sagacité comment il est arrivé que les dispositions de ces lois destinées à protéger l'honneur personnel d'un citoyen isolé, quoiqu'elles n'aient envisagé l'injure écrite ou verbale que dans ses rapports avec la publicité, ont encouragé à demander à la justice régulière les réparations que trop souvent on ne voulait tenir que de la violence.

Cependant le temps s'écoulait et la loi spéciale n'intervenait pas. Par son arrêt solennel rendu, toutes les chambres réunies, le 4 décembre 1824, la cour de cassation, en persistant dans sa jurisprudence, manifesta clairement son regret d'un tel état de choses, et sa conviction sérieuse que le duel devait être réprimé. Cet arrêt n'a qu'un seul motif conçu en ces termes : « Quoique le fait du duel *blesse profondément « la religion et la morale, et porte une atteinte grave à l'ordre « public*, néanmoins il n'est qualifié crime par aucune disposition des lois actuellement en vigueur. » En s'exprimant ainsi, la cour donnait suffisamment à entendre que, s'il s'offrait à elle un moyen légal de remédier à ce désordre, elle n'hésiterait pas à le saisir. C'est ce qu'elle fit par un arrêt du 29 juin 1827. Il déclara que, « si du silence de la loi pénale on doit induire que le duel, tout contraire qu'il soit « à la religion, à la morale et à la paix publique, n'est passible d'aucune peine, on ne saurait en conclure que l'homicide commis à son occasion cesse d'être dommageable parce qu'il demeure impuni ; que les effets d'une convention par « laquelle des citoyens, outrageant à la fois l'ordre public et les « bonnes mœurs, disposeraient de leur vie, ne peuvent être invoqués pour faire perdre à un homicide volontaire jusqu'au « caractère de *quasi-délit* ; que, lors même que le consentement « du duelliste aux chances défavorables du duel pourrait lui

« être opposé, s'il venait demander des dommages-intérêts « pour les blessures qu'il aurait reçues, ce consentement ne « saurait priver sa femme et ses enfants des droits que la na- « ture et la loi leur assurent pour le préjudice personnel qu'ils « éprouvent. »

Ces arrêts constituent un véritable progrès de droit. On s'aperçoit qu'à mesure que la loi nouvelle et désirée se fait attendre, la cour de cassation reconnaît de plus en plus la nécessité, par la rectification de sa jurisprudence, de venir en aide à la société et aux familles laissées sans protection contre des attaques fréquentes et cruelles. Dans le silence de la loi criminelle, elle revient à la loi civile, comme à la source de tout droit.

Cependant les cours royales persistaient de leur côté à poursuivre le duel. Sur la dénonciation d'un arrêt de mise en accusation rendu contre un duelliste par la cour royale de Metz, après annulation d'un premier arrêt conforme dans la même affaire, la cour de cassation ordonna, par son arrêt du 8 août 1828, qu'il en serait référé au roi. Aux termes d'une loi récente, qui venait d'être substituée à celle du 18 septembre 1807, sur l'interprétation des lois, il devenait indispensable, dans ce concours de circonstances, de s'adresser à la législature pour la solution du problème législatif.

En conséquence, le 14 février 1829, un projet de loi sur le duel fut présenté à la chambre des pairs. Il ne le nommait ni ne le définissait : il ne s'occupait que de ses suites, et statuait exclusivement sur les blessures faites et l'homicide commis dans un combat singulier, soit à l'arme blanche, soit avec des armes à feu. Il saisissait directement les cours royales des poursuites, et attribuait exclusivement, et dans tous les cas, le jugement aux cours d'assises. Par une grave innovation, il ordonnait que le jury serait toujours interrogé sur la question de savoir s'il existait des circonstances qui rendaient le fait excusable. La provocation par outrages et injures graves était expressément rangée au nombre de ces circonstances. En ce

cas, la peine de l'homicide ou des blessures était réduite à l'emprisonnement correctionnel, en y ajoutant l'interdiction temporaire des droits civiques, civils et de famille. Une dernière disposition complétait le projet et en signalait l'esprit. Afin que l'appréciation des circonstances d'excuse ne pût être soustraite au jury, et pour que les prévenus subissent inévitablement l'épreuve salutaire du débat public, il était interdit aux chambres des mises en accusation d'avoir égard à aucune des exceptions qui, aux termes du Code pénal, ôtent au fait dénoncé le caractère de la criminalité.

Ce projet de loi devint l'occasion d'une discussion approfondie. Le rapporteur de la proposition faite en 1819 à la chambre des députés se trouvait encore le rapporteur de la proposition de loi de 1829. C'est dire assez que les questions que cette proposition soulevait furent examinées avec le plus grand soin. Ceux qui voudront étudier cette époque de l'histoire de la législation du duel doivent lire attentivement cette partie de l'ouvrage. Le projet de loi fut adopté avec plusieurs amendements, qui n'en altéraient ni l'esprit ni les principales dispositions; il fut porté trop tard à la chambre des députés pour qu'elle pût s'en occuper. Le ministère changea, et le 11 mars 1830 deux nouveaux projets de loi sur le duel furent présentés à la chambre des pairs. Les articles adoptés par cette chambre l'année précédente servirent de cadre à ces projets; mais il y était apporté des modifications profondes; ils maintenaient la distinction de la loi entre les faits qualifiés crimes et les faits qualifiés délits, et dès lors la compétence du jury n'était plus exclusive : enfin la tentative du duel y était punie comme un délit qualifié, tandis que le fait du duel ne l'était pas, et que les peines portées par la loi n'atteignaient que ses conséquences. Au reste, ce projet ne fut pas discuté, il disparut inaperçu au milieu des grandes circonstances politiques qui suivirent de près sa présentation.

En 1832, lors de la réforme du Code pénal, la question du

duel fut soumise au conseil d'État. Un projet de loi, préparé par le comité de législation, fut ajourné.

Dès cet instant, la cour de cassation dut perdre l'espérance de voir trancher par une loi les difficultés qui divisaient les tribunaux sur le fait du duel ; mais, comme le remarque judicieusement M. Cauchy, la loi du 1er avril 1837 ayant rétabli cette cour dans tous ses droits hiérarchiques, elle se trouvait en quelque sorte appelée à reviser sa propre doctrine : l'introduction des circonstances atténuantes dans le Code pénal, les progrès de l'opinion publique qui, loin d'applaudir comme autrefois au courage des duellistes, se montrait disposée envers eux à une justice sévère, inclinaient les esprits et les cours vers un changement de jurisprudence.

Le 22 juin 1837 un nouvel arrêt établit que si la législation spéciale sur les duels a été abolie, cette abolition n'emporte aucune exception expresse ou tacite en faveur des meurtres commis, des blessures faites et des coups portés par suite d'un duel.

M. Cauchy en rapporte les motifs. Il analyse l'éloquent réquisitoire qui produisit l'unanimité des magistrats, et qui fit prévaloir avec tant d'autorité, de force et de logique cette sage maxime de Barbeyrac : *Il n'est pas nécessaire que les lois défendent expressément les duels, pour qu'on puisse les regarder comme des combats illicites, où celui qui tue son homme est toujours un véritable homicide : cela naît de la constitution même des sociétés civiles.*

La nouvelle doctrine de la cour de cassation, les conséquences salutaires de cette jurisprudence, les causes de la résistance de plusieurs cours royales, la nouvelle proposition de loi que cette résistance détermina deux députés, conseillers à la cour royale de Paris, à soumettre à la chambre, sont examinées avec soin par l'auteur. Cet examen le conduit à reconnaître la nécessité de faire une loi nouvelle.

Il pense que l'autorité morale des lois, et le secours néces-

saire que leur prête la jurisprudence, sont amoindris, lorsqu'un texte, qui a été successivement interprété d'une manière absolument contraire par des arrêts souverains, continue à recevoir son application. A son avis, le duel, ayant son nom dans la langue, doit être nommé dans la loi qui le réprime. Les définitions et les synonymies remplacent mal le mot propre. La raison veut, si la loi punit les suites, qu'elle en réprime la cause.

L'auteur recherche ensuite quel devrait être le caractère d'une législation sur le duel et l'injure; car il considère l'injure et le duel comme deux infractions à la paix publique, que leur relation intime commande au législateur de réprimer par une seule et même loi. Selon lui, cette loi échappe à l'application du droit commun. Le duel se rapproche des délits politiques; toute la force du préjugé qui l'autorise réside actuellement dans l'insuffisance de la législation en matière d'injures. Il pense qu'on remédie à peu près à tout en attribuant au jury le jugement de l'injure et du duel, parce qu'on peut aujourd'hui, moins que jamais, guérir les plaies sociales sans l'intervention de la société elle-même. Le *jugement par le pays*, est, au XIXe siècle, ce qu'était au moyen âge le *jugement de Dieu*. Aussi toute provocation injurieuse, toute injure de nature à provoquer un duel doit-elle être jugée par jurés. En matière de duel, les mœurs font au législateur une nécessité de l'indulgence. Il n'y aura de répression possible qu'autant que la répression sera modérée. L'emprisonnement, l'amende, la mise en surveillance ou le cautionnement, la privation des droits politiques, la peine de la détention créée en 1832, seraient les pénalités les mieux appropriées à la nature des choses. Ces peines doivent être graduées, comme le crime lui-même a ses degrés : l'injure, la provocation, l'acceptation de la provocation, le combat, ses suites, telle est la progression ordinaire des faits, et le législateur doit s'y conformer dans la répartition des peines. Le duel une

fois qualifié, il est impossible que la loi ne s'occupe pas des témoins : elle ne doit pas perdre de vue le double rôle qu'ils ont à remplir. Avant de devenir les juges du camp, ils sont de véritables arbitres. Autant la société leur doit de protection dans l'exercice de leurs fonctions conciliatrices, autant elle doit se montrer sévère à leur égard, quand ils abusent de leur position pour devenir les provocateurs du combat, au lieu de demeurer les amiables compositeurs du différend. En terminant cette partie de son travail, M. Cauchy ne se dissimule pas qu'il est sans doute à craindre que le duel ne survive à la loi qu'on aura faite pour le réprimer ; mais il remarque judicieusement que les lois pénales n'ont pas uniquement en vue la répression matérielle, mais l'enseignement des peuples. Elle constitue la morale civile d'une nation. D'ailleurs, ce serait mal juger de l'influence des lois que de croire qu'elles ne répriment pas, parce qu'elles ne répriment pas tout et toujours. L'histoire a démontré que la législation de Louis XIV avait considérablement agi sur les mœurs publiques, et les statistiques légales se sont chargées de prouver que même la dernière jurisprudence de la cour de cassation n'est pas demeurée sans efficacité.

La discussion de la doctrine et des vues de M. Cauchy me mènerait trop loin ; mais je dois des éloges à son travail : il a examiné de haut une des plus difficiles et des plus importantes questions du droit criminel, et en même temps il a fait la part de l'esprit du temps, des préjugés invétérés, des maladies de l'opinion ; car il a parfaitement compris que, s'il fallait punir, il était surtout désirable de prévenir et de guérir. J'adhère complétement à ses conclusions générales ; toutefois je persiste à penser qu'à défaut d'une loi spéciale, les suites du duel tombent sous l'empire du droit commun, et doivent être punies conformément aux dispositions du Code pénal. Il ne saurait exister au monde un pays civilisé où l'homicide volontaire, les blessures faites, les coups portés avec intention

de les faire et de les porter, demeurent impunis : ce pays serait hors du droit des gens, hors du droit de l'humanité; l'ordre social n'y atteindrait pas son but : l'indépendance individuelle y subsisterait, y lutterait contre la subordination civile. Les priviléges de ce qu'on appelle l'*honneur* ne sauraient aller jusque-là. Il ne peut y avoir de constitution d'État qui autorise les citoyens à se faire justice de leurs mains, à suppléer à l'impuissance ou au silence des lois par la violence et les armes. Lors même qu'introduisant l'ordre dans le désordre, on donnerait des règles à la violence et on créerait un droit de la guerre à l'usage des particuliers, il n'est pas exact de dire que la société ne peut commander à ses membres le sacrifice d'un vain point d'honneur, et exiger d'eux qu'ils supportent, sans se procurer une satisfaction que la loi leur refuse, la *honte* prétendue et factice qui serait la suite de leur patience. La société impose bien d'autres sacrifices : elle prescrit de souffrir la misère, la faim, les plus poignants besoins, sans permettre à ceux qui les endurent d'y pourvoir par la force ou l'adresse. L'opinion ne les autorise point à remédier à leurs maux par le larcin, la filouterie ou le vol qualifié. Pourquoi cette différence entre la violation de la sûreté des personnes et la sûreté des propriétés ? pourquoi cette indulgence complaisante pour les crimes qu'enfantent un vain préjugé, une sorte de superstition puérile, et cette sévérité implacable pour des délits auxquels poussent souvent les sentiments les plus louables du cœur humain, et les nécessités physiques les plus impérieuses ?

Je ne m'étendrai pas sur la seconde partie de l'ouvrage : celle qui présente le tableau des lois les plus récentes, rendues en pays étrangers, sur le duel et l'injure. Le champ serait trop vaste si je voulais comparer les législations diverses et faire sortir de cette comparaison des enseignements utiles. En Angleterre, le jugement *par bataille* n'a été aboli qu'en 1819. Les règlements militaires y suppléent à l'insuffisance des lois.

La veuve d'un officier tué en duel est privée de son droit à la pension. La privation des droits politiques est, aux États-Unis, la base du système répressif du duel; dans le Code de la Louisiane, des réparations sont ménagées à l'honneur blessé. La Belgique nous a devancés dans la jurisprudence qui a déclaré les dispositions du Code pénal de 1810 applicables aux suites du duel. Un projet de loi proposé en Hollande tend à établir des peines infamantes pour le cas de duel suivi d'homicide ou de blessures graves. La législation sarde punit le duel par la relégation, l'emprisonnement, le confinement, mais avec des distinctions nombreuses applicables aux positions diverses des délinquants. En Autriche, les outrages à l'honneur sont classés parmi les *graves infractions de police :* la peine du *carcere duro* peut atteindre le duelliste. Dans les États prussiens, des *cours d'honneur* sont établies pour l'armée : les étudiants sont soumis en ce point à la juridiction du *sénat académique ;* l'homicide commis en duel est assimilé au meurtre ou à l'assassinat; les offenses à l'honneur : la *calomnie*, la *médisance*, l'*affront*, sont qualifiées et classées. Une loi du royaume des Deux-Siciles, rendue en 1838, distingue huit degrés de criminalité dans le duel, et le punit de la mort, des fers, de la reclusion. Sous le gouvernement paternel de la Toscane, des mesures administratives et de police semblent suffire pour prévenir les combats singuliers. En Saxe, en Wurtemberg, en Bavière, en Hanovre, dans la Hesse, le duel est classé parmi les délits; les excitations au duel sont sévèment punies; les peines, aggravées à l'égard du provocateur, sont atténuées en faveur de celui qui n'aurait pu éviter le duel sans inconvénients graves pour son honneur. Dans les États romains, la rigueur des anciens principes a été tempérée par un règlement du 20 septembre 1832; en Espagne, la question est encore à l'étude; en Portugal, les duels sont presque inconnus; en Suède, l'exercice du droit de grâce tempère des lois draconiennes, mais rien ne rachète les inconvénients de

la démarcation établie entre les diverses classes de la société en ce qui concerne l'appréciation des injures.

Tel est le cercle parcouru avec succès par M. Cauchy : son ouvrage est digne de l'approbation de l'Académie. Plusieurs questions importantes de droit public et de législation étrangères au duel y sont incidemment traitées ; il mérite d'être étudié par les jurisconsultes et les publicistes : les amis de la science et du pays le méditeront avec fruit.

MÉMOIRE

SUR LA NÉCESSITÉ DE FONDER EN FRANCE

L'ENSEIGNEMENT

DE L'ÉCONOMIE POLITIQUE

PAR

PAR M. FÉLIX DE LA FARELLE.

L'auteur se propose d'établir combien il serait essentiel et urgent que l'économie politique fût professée largement en France, comme un complément d'éducation pour les classes libérales, et répandue dans les rangs de la société au point d'y devenir populaire. Dans ce but, il recherche ce que la classe supérieure et la classe inférieure pourraient emprunter de connaissances utiles et pratiques à la science de la formation et de la répartition de la richesse.

Aux premiers rangs de la classe supérieure se trouve le groupe nombreux des hommes voués plus spécialement au maniement et à la direction de la chose publique : membres de la législature, administrateurs, magistrats, agents de toute espèce du pouvoir exécutif. Comprend-on que les jeunes gens qui se destinent à l'une de ces carrières puissent rester plus longtemps étrangers aux enseignements de l'économie politique ? Le gouvernement de la fortune publique serait-il donc

livré à des citoyens qui ignoreraient les premières notions de l'idée fondamentale présidant à la formation, à la distribution, à la consommation des produits nationaux, qui ne connaîtraient ni la nature, ni la fonction de la monnaie, ni le sens des mots *valeur, capital, revenu brut* et *revenu net, rente territoriale*, ni la théorie de l'impôt, des emprunts, des débouchés, des échanges! Et cependant l'élève le plus studieux et le plus intelligent de nos universités, connaît à peine, lors de son entrée dans le monde politique, le nom des Ricardo, des Malthus et des Say; il ne les connaît du moins que par quelques lambeaux de nos recueils, qui lui ont donné des idées si fausses et si confuses, qu'une ignorance absolue serait préférable.

La politique proprement dite n'est, après tout, que la science de la forme sociale, la théorie du gouvernement; c'est-à-dire de l'instrument au moyen duquel chaque peuple s'efforce d'obtenir la plus grande somme de liberté conciliable avec le maintien de l'ordre général et de la paix publique. Mais l'économie politique va bien plus droit au fond des choses : son sujet, c'est l'intérêt vital et capital de la société en soi. Le problème qu'elle se pose et prétend résoudre est celui de faire vivre, sur un espace donné, le plus grand nombre d'hommes aux meilleures conditions d'existence. Ce n'est donc plus ici, comme l'on voit, le moyen, mais le but même de la sociabilité humaine qui fait l'objet de la science.

M. de Lafarelle regarde comme une anomalie déplorable une école de droit sans un cours obligatoire d'économie politique; mais cet enseignement ne lui paraît pas moins indispensable pour les classes agricoles, industrielles et commerciales. La science leur apprendrait tout ce qu'elles peuvent devoir à une sage proportion établie entre le capital fixe et le capital circulant, à un heureux choix du site, et des conditions matérielles des ateliers, à la rigoureuse exactitude de la comptabilité, à un habile et discret ménagement des matières

premières, à une surveillance minutieuse et assidue des ouvriers. L'économie politique contribuerait à rendre la production plus habile et plus féconde, et en même temps à mettre les producteurs en garde contre l'encombrement du marché, source la plus habituelle des crises commerciales, en leur enseignant la prévoyance et la loyauté. Enfin, l'enseignement des sciences économiques imposerait à tous les entrepreneurs d'industrie une nouvelle ligne de conduite plus rationnelle et plus libérale vis-à-vis des populations inférieures; il leur révèlerait que la bonne conduite, les lumières utiles, l'amélioration de l'existence matérielle, ne sont chez elles rien moins que fâcheuses et regrettables.

M. de la Farelle pense dès lors qu'il serait nécessaire de créer des chaires d'économie politique : 1° dans les écoles de droit; 2° dans les facultés des sciences et des lettres; 3° dans un nombre toujours croissant d'instituts spéciaux consacrés à l'agriculture, au commerce et à l'industrie; puis il examine l'utilité et les conditions de ce même enseignement rendu infiniment plus élémentaire et mis à la portée des nombreuses professions vouées à l'œuvre manuelle.

« Démontrer, dit-il, tout ce qu'elles auraient à apprendre de l'économie politique, n'est une tâche difficile qu'à raison de son étendue et de l'embarras du choix. En fait de points de vue différents, c'est surtout dans les rangs inférieurs de la société que l'inestimable prix du temps, la miraculeuse puissance de l'épargne progressive et accumulée, l'absolue nécessité de beaucoup de prudence et de raison à l'endroit de l'union conjugale, sont des vérités rudimentaires aussi profondément ignorées que constamment méconnues. Nous venons de toucher, messieurs, aux causes les plus énergiques comme les plus intimes de cette misère profonde, radicale, incurable, pour laquelle il a bien fallu inventer un nom nouveau, puisqu'il s'agissait de caractériser un phénomène propre

et spécial à l'époque moderne. Oui, le gaspillage des heures et des forces, le défaut d'ordre, d'économie et d'esprit de suite, la facilité plus qu'imprévoyante avec laquelle les mariages précoces se multiplient au sein du prolétariat, voilà les sources véritables du *paupérisme*, ce redoutable contre-poids de tous les bienfaits sociaux dus à notre civilisation contemporaine.

Jadis la classe supérieure exerçait sur les classes laborieuses un patronage légal, que je suis certes bien loin de regretter et de vouloir réhabiliter : sa disparition est, je le reconnais, un progrès civilisateur, puisqu'elle a fait faire un pas à l'humanité vers la conquête de l'indépendance et de la dignité individuelle de tous ses membres. Toutefois la subordination des travailleurs du dernier ordre, vis-à-vis de ceux qu'il faut bien appeler leurs maîtres, laissait en quelque sorte à ceux-ci une large part de responsabilité; dans la conduite de ceux-là, les croyances religieuses offraient d'ailleurs à ces mêmes classes ouvrières une direction énergique, constante, minutieuse, et qui s'accordait habituellement très-bien avec les prescriptions de l'économie politique. Je dis habituellement, et non pas constamment, à cause de certains abus qui n'étaient pas partie intégrante de ces croyances, et dont la suppression a de nos jours mis en accord parfait les préceptes de la religion et ceux de la science économique.

Mais, de ces deux hautes influences, de ces deux grandes forces directrices, l'empire de la religion et de la domination des rangs supérieurs, la première s'est malheureusement fort affaiblie, la seconde a par bonheur fait son temps : comment et par quoi sera comblé le vide immense qu'elles ont laissé dans le milieu social? Messieurs, par la science de la vie matérielle, celle qui enseigne à chacun de tous l'art de se conduire et de faire ses affaires soi-même, par l'économie politique en un mot. On s'effraye beaucoup de nos jours du goût effréné qui se développe, dit-on, de plus en plus au sein des

masses pour les jouissances sensuelles et pour le bien-être matériel : il y a dans ces appréhensions lieu de distinguer. L'amour du plaisir physique, alors qu'il a seulement pour objet la satisfaction des passions les plus grossières et les plus brutales de l'homme, alors qu'il se manifeste sous la forme dégradante de l'ivrognerie, de l'intempérance ou de la débauche, est, sans contredit, un principe démoralisateur qu'il faut attaquer et combattre par les influences réunies de la religion, de la morale, de la science; mais le désir du bien-être, renfermé dans de justes limites, et se proposant de procurer à l'homme des conditions d'existence qui peuvent seules lui permettre de porter ce nom avec une certaine dignité, ce désir-là, bien loin de le dégrader, soit au physique, soit au moral, contribue au contraire plus que quoi que ce soit à le relever et à l'améliorer. Sous ce double rapport, ce désir, ou plutôt ce besoin, est une source inépuisable de louables efforts, d'énergiques encouragements et de vertus de plusieurs genres.

Oui, c'est un bien, un très-grand bien pour la classe la plus nombreuse, que de prétendre avec ardeur et persévérance à une alimentation plus substantielle, à un vêtement plus sain et plus élégant, à une demeure plus commode et plus large, à un existence, en un mot, plus douce et plus confortable : toutes les conquêtes qu'elle fait dans ce sens sont des conquêtes au profit de son progrès moral : malheur au peuple ou à la fraction de peuple qui a perdu tout souci de la propreté et du bien-être matériel; car il a perdu sûrement aussi tout souci de sa dignité et de l'honnêteté.

Voilà certes un premier point de vue qui établit jusqu'à l'évidence combien l'économie politique, en devenant populaire, pourrait rendre de services aux masses. En voici un second qui n'est pas moins frappant.

Parmi les causes de perturbation et de désordre que nous voyons, avec un effroi bien légitime, éclore et se développer dans l'ordre social nouveau, dans le régime industriel, il n'en

est pas de plus fréquentes ni de plus graves sans doute que la coalition d'ouvriers ayant pour but d'obtenir une augmentation de salaire ou d'assouvir une animosité brutale contre l'emploi des machines. Comment les a-t-on combattues jusqu'ici, et que leur voyons-nous opposer en toute occasion? Le Code pénal et la force des baïonnettes : eh bien, ce sont là évidemment des remèdes tout à fait empiriques, qui suspendent les symptômes du mal sans en atteindre le moins du monde la cause organique. Mais supposons qu'un enseignement populaire ait répandu dans la classe ouvrière de saines et justes notions sur les véritables lois de la libre concurrence, l'équilibre naturel qui s'établit dans la part de rémunération propre à chaque ordre de producteurs, et tous les avantages de la liberté dans les rapports entre le maître et l'ouvrier; supposons que cet enseignement leur eût fait toucher au doigt et à l'œil l'immense profit que les masses, après quelques inconvénients transitoires, après quelques souffrances passagères, retirent toujours de l'emploi des machines, et qu'il leur ait montré cet emploi abaissant le prix de tous les objets qui constituent leur consommation usuelle, élargissant les industries qui les produisent au point de multiplier presqu'à l'infini les bras employés par elle, et dégrevant ces bras eux-mêmes d'un labeur matériel énervant pour l'attribuer aux forces brutes de la nature; supposons, dis-je, toutes ces incontestables vérités répandues et comme infusées dans tous les ateliers, dans toutes les agrégations de travailleurs. Le mal que je signalais tout à l'heure, et qui préoccupe les gouvernements à si juste titre, ne va-t-il pas se trouver frappé dans tout germe et atteint jusque dans sa racine? Enfin, et c'est ici le troisième et dernier point de vue de la seconde partie de mon sujet, le plus grand peut-être des services que l'enseignement des vérités économiques serait en mesure de rendre aux classes laborieuses consisterait, selon moi, à faire revivre chez elle le culte et la pratique d'un principe éminemment social,

leur antique patron, le glorieux instrument de leur émancipation civile, du principe d'association.

Délivré désormais de tout alliage corrupteur, avec les abus du monopole et de la fiscalité, ce principe doit, si je ne m'abuse, influer plus que quoi que ce soit sur les destinées futures de nos populations laborieuses. C'est lui qui, sous la forme des sociétés de bienfaisance mutuelle et de secours réciproques, doit alléger toutes les misères, amortir toutes les souffrances, fruit de la maladie ou du défaut de travail. C'est encore lui qui pourrait peut-être, sous la forme de communautés libres, doter ces mêmes populations d'une organisation disciplinaire, d'une juridiction paternelle et domestique, sorte de compagnonnage épuré et élargi; c'est lui enfin qui, par l'agrégation conventionnelle d'un certain nombre de petits producteurs, pourrait leur fournir le moyen de lutter sans trop de désavantage contre la concurrence de plus en plus écrasante des grands capitaux, et fournir à la classe inférieure un dernier refuge contre les envahissements de la féodalité industrielle, si celle-ci devenait jamais oppressive ou seulement menaçante.

Mais qui peut enseigner au peuple et le principe d'association, et sa bienfaisante portée, et ses fécondes applications, et les trop faciles écarts auxquels ses abus pourraient l'entraîner? Je l'ai déjà dit : l'économie politique.

Que l'économie soit donc mise au service de toutes les intelligences. Grâce à cette netteté, à cette lucidité, à cette féconde souplesse qui caractérisent notre littérature et notre langue, qu'elle descende sous cette nouvelle forme des hauteurs de la spéculation pour se faire simple, facile, triviale, amusante s'il le faut, pour passer en un mot à l'état pratique; qu'elle pénètre dans les entrailles du corps social tout entier par des traités élémentaires, par des récits attrachants, par des journaux à bon marché, par l'enseignement donné dans les écoles d'arts et métiers, dans les écoles normales et supé-

rieures de l'instruction primaire, et plus tard, peut-être, par tous les instituteurs sortis du sein des écoles normales.

L'économie politique, ainsi amenée au nombre des connaissances populaires, voilà le plus puissant auxiliaire qu'il soit possible d'offrir aujourd'hui à la religion et à la morale. Puisse-t-elle, à ce titre, obtenir droit de bourgeoisie de la docte et libérale université de France : tel est le vœu sincère et longuement réfléchi que j'ose placer avec une entière confiance sous le patronage de l'Académie des sciences morales et politiques.

Après la lecture du mémoire de M. de LA FARELLE, M. COUSIN a présenté quelques observations sur la place qu'il est convenable d'accorder à l'enseignement de l'économie politique, et M. BLANQUI a ajouté ce qui suit : Ce qui me frappe le plus dans les observations qui viennent d'être présentées par M. Cousin, c'est le désir qu'il manifeste de parquer l'économie politique dans les facultés de droit et dans les écoles normales supérieures. Pourquoi la mettre ainsi à l'étroit? Je ne crois pas que l'enseignement de cette science doive être restreint dans de telles limites : je la crois d'un intérêt plus général, et il me semble que l'enseignement pourrait en être répandu d'une manière plus large sans inconvénient. Et, par exemple, quel sujet présente plus de difficultés à étudier que l'impôt. S'il est une chose sur laquelle l'opinion ait besoin d'être éclairée, assurément c'est celle-là. Si dans les colléges royaux on apprenait, non les parties éthérées de la science économique, mais les parties applicables, on rendrait de grands services à la société. Si le système des impôts indirects était mieux expliqué, on travaillerait beaucoup au maintien de la paix publique. Il en est de même des questions de popu-

lation, de charité, de prisons, d'entreprises de travaux publics, de douane. Tous les jours nous voyons des hommes très-haut placés qui n'ont aucune notion de ces matières, ou qui ne les connaissent que bien imparfaitement.

M. Cousin est-il bien convaincu que notre époque ressemble aux premières années du siècle ? Quand nous voyons un grand ministre tel que sir Robert Peel revenir aux vrais principes, renverser ce qu'il a adoré, adorer ce qu'il a renversé, ne faut-il pas reconnaître que l'économie politique est quelque chose ? Quand on voit une ligue comme celle que les lois des céréales ont amenée, soutenue par une souscription de 7 ou 8 millions, forcer l'entrée du parlement, imposer au gouvernement une direction nouvelle, la science doit compter pour quelque chose.

J'ajouterai ce que j'appellerai un argument personnel, un argument *ad hominem*. Pourquoi l'étude de la philosophie à laquelle M. Cousin porte un si juste intérêt, de la philosophie, qu'il a glorieusement enseignée, ne serait-elle pas aussi renvoyée dans les régions qu'il destine à l'économie politique ? Est-elle plus applicable dans ses usages de chaque jour, plus féconde dans ses résultats ?

M. Passy, répondant à une objection de M. Cousin, fondée sur la nouveauté de la science économique, déclare qu'il n'admet pas que l'antiquité d'un enseignement soit la mesure même de son degré d'utilité. Toutes les sciences ne datent pas de la même époque; il en est dont l'objet a attiré et fixé d'abord l'attention de l'esprit humain, et celles-là seules ont commencé par obtenir place dans les études de la jeunesse. Qu'en est-il arrivé? C'est que les autres sciences, celles qui, reposant sur l'observation attentive des faits, se sont formées les dernières, ont eu peine à se faire comprendre dans le cercle déjà rempli des études, et longtemps même leur importance et leur utilité ont été méconnues. L'économie politique

est une science neuve; ce n'est pas que de tout temps n'aient existé certaines idées sur les moyens et les causes de la prospérité publique : Aristote a même fait une économie politique; mais une science n'est réelle, n'est susceptible d'un enseignement régulier, que lorsqu'elle a recueilli et coordonné un grand nombre de principes et de règles d'une application sûre, et, à vrai dire, l'économie politique n'est arrivée à ce degré de maturité que durant le siècle dernier. La raison en est simple. L'économie politique ne pouvait sortir que de l'étude attentive des faits complexes et mobiles de l'ordre social; or ces faits ne se produisent que successivement, et, tant que les sociétés furent jeunes, ils n'étaient ni assez nombreux, ni assez caractérisés pour offrir des informations suffisamment nettes et positives. Il a fallu de nombreuses transformations sociales pour les mettre à découvert, pour en montrer l'enchaînement et les causes, pour en dévoiler l'ensemble, et l'économie politique ne s'est constituée à l'état définitif de science qu'à l'aide de lumières qui ne pouvaient éclater qu'au sein de civilisations avancées, que lorsque, grâce à l'extinction graduelle de la servitude qui pesait sur les classes laborieuses, le travail est devenu libre.

Mais cette formation tardive de la science économique est-elle une présomption contre son droit à l'admission aux honneurs de l'enseignement? Ce serait se tromper beaucoup que de le croire. C'est l'utilité même des vérités proclamées par une science qui doit servir de règle et de mesure à cet égard. Or, de nos jours, tout atteste que la connaissance des vérités économiques devient de plus en plus nécessaire. En effet, plus les sociétés déploient d'activité industrielle, plus la richesse croît, plus les relations sociales se multiplient et se compliquent, et plus les moindres erreurs dans la gestion de leurs intérêts deviennent dommageables et suscitent de mécontentements. C'est l'ignorance des faits économiques, c'est le manque de notions suffisamment répandues dans toutes les

classes qui laisse tant d'incertitudes et soulève tant de débats en matière d'impôt, qui jette tant de ferments de discorde entre les chefs des manufactures et leurs salariés, qui accrédite tant d'utopies sociales et même d'irritations au sujet du droit de propriété, qui, en empêchant les populations des divers États de multiplier plus rapidement leurs échanges, entretient les sentiments hostiles qu'elles se portent. Supposez la science économique largement versée par un enseignement bien entendu, les vérités qu'elle a constatées ne tarderaient pas à se faire jour; elles circuleraient dans tous les rangs, et leur empire progressivement affermi finirait par supprimer bien des motifs de dissentiment, et par mettre dans les opinions un accord aussi favorable à la paix publique qu'à la bonne application des ressources et des forces nationales.

C'est ce que plusieurs gouvernements ont senti. L'économie politique est professée dans un grand nombre d'universités et d'établissements d'éducation de l'Allemagne, et l'avantage de cet enseignement est maintenant distinct. Les professeurs appellent l'attention sur les faits dont la société se préoccupe; ils montrent que, dans l'état donné des besoins publics, les dépenses et les recettes ont un équilibre nécessaire, que les impôts n'excèdent pas les besoins auxquels ils pourvoient, que la forme en est celle que la situation des populations recommande, et que les améliorations ne pourront venir qu'à l'aide des perfectionnements du travail et des progrès de la richesse.

M. Rau, entre autres, a fait imprimer et vous a adressé la série de ses cours à l'université d'Heidelberg. On y trouve l'explication des nécessités qui pèsent sur l'administration prussienne, et la preuve qu'elle porte dans ses actes le respect des intérêts sur lesquels elle est appelée à statuer. Je me rappelle qu'il a longuement exposé les motifs qui rendent le payement de l'impôt territorial en nature plus onéreux aux contribuables que le payement en argent, et par là il a con-

tribué à débarrasser le gouvernement des obsessions d'une partie des propriétaires qui ne cessaient de réclamer le retour à cet ancien mode de perception. Les lumières que les professeurs des sciences dites camérales ont mises à la portée de tous ont eu leur effet en Allemagne, et dans la classe éclairée ont disparu, sur une foule de points, des préjugés et des erreurs qui faisaient obstacle à la bonne administration du pays et laissaient subsister des préventions et des méprises qui embarrassaient la marche des affaires.

C'est là l'immense mais non le seul service que rendrait l'enseignement, partout où il peut trouver convenablement place, de l'économie politique. Les populations forment leurs opinions dans un horizon étroit ; elles jugent des choses par les apparences ; elles s'arrêtent à l'écorce. Élargir et rectifier leurs idées, leur montrer les conséquences éloignées mais certaines des actes et des circonstances, les appeler à apprécier largement mais sainement leurs intérêts, à s'attacher aux vérités fondamentales, à comprendre toutes les nécessités de l'ordre social, ce serait les affranchir du joug d'erreurs et de passions qui les tourmentent et souvent les entraînent hors des voies où les attend une prospérité croissante. Supposez des classes ouvrières instruites des lois naturelles qui régissent les salaires ou en déterminent les oscillations, de telles classes accepteraient aisément les conditions d'existence sous lesquelles elles subsistent, et, plus aptes à en tirer parti, se montreraient plus calmes, moins disposées à céder à des entraînements toujours contraires à leur véritable intérêt ; supposez encore des producteurs bien convaincus que toute mesure artificielle qui ajoute à leurs bénéfices, ne tarde pas à multiplier leurs concurrents au point de ramener ces mêmes bénéfices au taux ordinaire et même au-dessous de ce taux : les gouvernements rencontreraient moins de difficultés dans l'accomplissement de leurs devoirs, et les sociétés, échappant à de faux emplois de leurs capitaux, fleuriraient avec plus de

promptitude. En définitive, l'économie politique, c'est la collection des vérités recueillies en matière de richesse sociale et même privée, et de telles vérités ne sauraient être trop enseignées dans l'intérêt des États comme dans l'intérêt des populations.

Maintenant, comment organiser cet enseignement? où le placer? C'est la question pratique. A mon avis, il importe que cet enseignement soit aussi répandu que le permet l'état actuel des faits, et parmi les faits je comprends la difficulté de trouver, dès à présent, beaucoup d'hommes en état de le bien donner. Mais enfin rien n'empêche de commencer l'œuvre, et plus elle avancera, plus la société y gagnera. La science, je le répète, est neuve; mais elle n'en est pas pour cela moins importante. En fait de science, l'âge n'est pas le signe caractéristique de l'utilité; peut-être même, dans l'ordre général des découvertes de l'esprit humain, les vérités les plus récemment constatées sont-elles d'ordinaire celles dont la société a le plus besoin au moment même où elles se produisent, et dont il est le plus essentiel de seconder la propagation.

BULLETIN DE JUILLET 1846.

Séance du 4. — M. le comte Portalis, en offrant à l'Académie, au nom de l'auteur, l'ouvrage en deux volumes que vient de publier M. Eugène Cauchy, sur *le Duel considéré dans ses origines et dans l'état actuel des mœurs*, fait un rapport verbal sur cet ouvrage. — M. de Gérando adresse en hommage à l'Académie deux brochures, ayant pour titre, la première, *Eloge de Joseph-Marie, baron de Gérando*, par M. Bayle-Mouillard, et la seconde, *Essai sur la vie et les travaux de Marie-Joseph, baron de Gérando*, par Mlle Octavie Morel. — L'Académie reçoit le quatrième volume de l'*Histoire d'Espagne, depuis les premiers temps historiques jusqu'à la mort de Ferdinand VII*, par M. Rosseuw Saint-Hilaire (nouvelle édition revue et corrigée). — M. Franck continue la lecture de son *Rapport sur le concours relatif à la Certitude*.

Séance du 11. — M. le comte Portalis fait hommage à l'Académie d'un exemplaire du discours qu'il a prononcé à la chambre des pairs, dans la séance du 27 juin 1846, à l'occasion du décès de M. le baron Portal. — M. Franck continue la lecture de son *Rapport sur le concours relatif à la Certitude*. — Comité secret.

Séance du 18. — M. Franck continue la lecture de son *Rapport sur le concours relatif à la Certitude*. — M. le secrétaire perpétuel commence la lecture d'un mémoire de M. Barthélemy Saint-Hilaire sur *la Philosophie indienne*. — Comité secret.

Séance du 25. — M. le secrétaire perpétuel continue la lecture du mémoire de M. Barthélemy Saint-Hilaire sur *la Philosophie indienne*. — M. Raymond Thomassy est admis à lire un mémoire touchant l'*Histoire de la législation sur le sel*.

RAPPORT

SUR LES MÉMOIRES ENVOYÉS POUR CONCOURIR

AU PRIX DE PHILOSOPHIE

PROPOSÉ EN 1843 ET A DÉCERNER EN 1846

AU NOM DE LA SECTION DE PHILOSOPHIE

PAR M. FRANCK.

N° 16.

« On n'est jamais plus exposé à transgresser les règles de la logique que lorsqu'on essaye de prouver ce qui n'a pas besoin de l'être. »

REID.

(237 pages in-4°, écriture très-fine.)

Ce petit écrit a, sur tous ceux dont je vous ai entretenus jusqu'à présent, une supériorité marquée. C'est presque tout le contraire de celui que nous venons de quitter. Autant ce dernier est confus, ambitieux, plein d'hypothèses, autant celui-ci se distingue par l'ordre, la prudence, la sobriété dans les jugements. Sur les 237 pages dont il se compose, il en faut

(1) Voir la 1re partie de ce rapport, *suprà*, p. 5.

retrancher 73, c'est-à-dire près d'un tiers, qui forment un appendice exclusivement consacré à la philosophie de Kant. Mais, dans cet espace étroit, la question proposée par l'Académie est traitée tout entière, sous toutes ses faces, avec un bon sens, une netteté, une sagesse en quelque sorte toute pratique et une honnêteté d'intention qui inspirent tout d'abord une véritable estime. Ce sentiment s'accroît encore lorsqu'on apprend dans une note, vers la fin du mémoire, que ce travail est celui d'un prêtre, d'un ancien professeur de théologie, qui, après avoir enseigné, avec l'assentiment de ses supérieurs, les principes philosophiques de M. de Lamennais, quand M. de Lamennais n'en avait pas encore tiré lui-même les véritables conséquences, s'est réconcilié, peu à peu, sans rien perdre des sentiments de son état, avec la raison, avec la philosophie, et, qui plus est, avec la philosophie de notre temps. Un fait pareil n'aurait pas été remarqué il y a deux siècles, un siècle et demi, quand le clergé de France, ayant à sa tête Bossuet et Fénelon, comptant dans ses rangs Malebranche, Arnauld, Nicole, le P. André, secondait avec tant d'éclat et de génie la révolution cartésienne. Sauf deux exceptions, dont l'une n'appartient pas à l'Église, dont l'autre n'a pas osé se trahir avant la mort (je parle de Pascal et de Huet), on ne croyait pas alors que le scepticisme fût le chemin de la foi, et l'on se gardait bien de mettre l'honneur, le salut de la religion dans l'abaissement de l'intelligence. En remontant encore plus loin dans le passé, à cette époque où la foi la plus naïve et la plus soumise suffisait à tous les esprits, on voit le clergé donner lui-même l'éveil à la raison, et soumettre à son libre contrôle les questions les plus élevées de l'ordre moral et religieux. Saint Anselme de Cantorbéry fut le prédécesseur de Descartes. Mais aujourd'hui, de la part d'un prêtre, ce n'est pas une médiocre preuve d'intelligence et de caractère que de ne pas condamner, sans le connaître, tout mouvement philosophique vraiment digne de ce nom, c'est-à-dire vraiment libre, et

même de s'y associer ouvertement, quand il ne blesse ni ses croyances, ni la dignité de sa position.

Toutes les qualités que je viens de signaler peuvent exister parfaitement sans l'originalité; et, en effet, il n'y a rien d'original dans cette composition. Ce qui en fait la base, c'est la philosophie du sens commun, fondée sur le respect des croyances naturelles du genre humain : c'est la philosophie écossaise tendant avec plus ou moins de succès à l'éclectisme. Quoique l'auteur avoue pour ses maîtres des écrivains plus récents et d'un tout autre caractère, on voit cependant que Reid est son véritable guide, et il n'hésite pas à le déclarer le plus sage de tous les philosophes modernes. Il montre aussi un goût très-décidé pour le système de Kant, lequel a été, de sa part, l'objet d'une sérieuse étude, et occupe, dans son mémoire, une place très-disproportionnée. Mais il est loin de regarder Kant comme un sceptique; il fait, au contraire, tous ses efforts pour démontrer qu'il est resté dans les limites du sens commun et d'un sage dogmatisme. Toute cette théorie réduite à elle-même, séparée de l'analyse et de l'appréciation des opinions des autres, ne remplit pas plus de quelques pages, et peut se résumer en quelques lignes.

Il faut établir d'abord une distinction très-nette entre la certitude et la vérité. La certitude est un fait de conscience qu'il est impossible de ne pas admettre. Elle est simplement l'assentiment que nous donnons à certains jugements, un assentiment complet, qui ne laisse après lui ni hésitation ni trouble. Elle existe en nous, et non dans les choses; elle marque une situation de notre âme, et non une qualité ou une situation des êtres. Il n'est aucune de nos facultés, soit les sens, soit la conscience, soit la raison, qui soit privée de cette sanction intérieure. Mais il faut avoir une tout autre idée de la vérité. La vérité est indépendante de nous, elle est l'existence même et la nature des objets que nous croyons connaître. Notre esprit satisfait de lui-même, et sûr de n'avoir méconnu

aucune de ses conditions, reste encore la question de savoir si les choses qu'il aperçoit existent réellement et précisément telles qu'il les aperçoit. Quant à l'existence des choses, elle ne peut pas un seul instant être mise en doute ; l'humanité entière y croit ; et cette croyance de l'humanité, bien qu'elle ne puisse, en définitive, s'appuyer que sur elle-même, ou précisément parce qu'il est impossible d'en sortir, parce qu'elle constitue un acte de foi naturel et universel, est inébranlable à toutes les attaques du scepticisme. Nous sommes beaucoup moins heureux pour ce qui concerne la nature des êtres. Nous ne connaissons en elle-même ni la cause ni la substance d'aucun phénomène, bien que nous soyons parfaitement sûrs que cette cause et cette substance existent, ou qu'il y a quelque chose de persistant et de réel au delà des apparences qui affectent nos sens. Bien plus, nous ne connaissons pas même toutes les qualités des êtres dont l'existence nous est mieux démontrée et nous semble la plus accessible à notre conscience. Ainsi, d'après l'auteur, les idées que nous nous faisons de la nature et de l'essence de notre esprit sont des idées purement négatives. Nous ne sommes pas plus en état de dire ce que c'est que la matière ; et relativement aux propriétés de l'une et de l'autre, notre science est entièrement bornée. Toutefois nous en savons assez pour ne pas les confondre, soit dans la sphère de notre propre nature, soit dans la nature des êtres en général ; et c'est à la philosophie contemporaine qu'on attribue le mérite d'avoir le plus contribué à ce résultat, c'est-à-dire à la ruine du matérialisme. Nous sommes également sûrs de notre liberté et de la loi qui en doit régler l'usage, parce que ce sont des faits qui tombent immédiatement sous la conscience, et dont nous n'aurions aucune idée s'ils n'existaient pas. C'est là, sans aucune lacune importante, toute la doctrine de l'auteur. Elle ne méconnaît aucun des besoins pratiques de la vie, aucune des vérités consacrées par le sens commun ; mais elle ne donne pas la même satisfaction à l'esprit philosophique :

toutes les ténèbres qui se mêlent à ces grands principes, elle les laisse subsister; toutes les questions qu'ils soulèvent, tant dans l'ordre logique que dans l'ordre métaphysique, elle les passe sous silence ou les écarte comme insolubles, et, même dans le cercle très-étroit où elle se confine, elle aurait pu être plus riche en développements, plus variée à la fois et plus profonde, sans être plus hardie : en un mot, c'est du bon sens; ce n'est pas de la science. Reid et M. Jouffroy, dont l'autorité est si souvent invoquée ici, sans aller plus loin pour le fond des choses, pour la solution des questions générales, ont montré une vigueur d'esprit, une profondeur et une finesse d'analyse, une fécondité d'aperçus qui auraient dû exercer sur l'auteur une influence plus sensible.

Malheureusement, il ne remplace pas par l'érudition ce qui lui manque du côté de l'originalité. L'exposition qu'il donne des principaux systèmes sur la certitude est très-insuffisante. Pour les philosophes de l'antiquité, il se borne à peu près à citer leurs noms. Platon même et Aristote n'obtiennent pas davantage. Il s'arrête beaucoup plus longtemps aux philosophes modernes, sans doute parce qu'il est plus à l'aise avec eux; mais la manière dont il présente leurs opinions, quoique généralement exacte, est superficielle et commune. Les jugements qu'il en porte ont les mêmes qualités et les mêmes défauts que sa doctrine philosophique : ils sont justes, pleins de sens et d'une impartialité parfaite; mais il leur manque la profondeur et la force. Je signalerai particulièrement son appréciation de la philosophie cartésienne, dont on pourra se faire une idée par ces mots : « A Descartes appartient la gloire de ce mouvement philosophique qui se prolonge encore, et que rien désormais ne saurait arrêter ni contrarier, parce qu'il est fondé sur le véritable esprit de la philosophie. » (P. 59.) Il n'y a pas moins de justesse et d'indépendance dans cette réflexion qu'il fait sur le livre de Huet : « Bien des croyants catholiques ont cru servir la foi chrétienne en cher-

chant, comme Huet, à affaiblir ou même à détruire l'autorité de la raison philosophique. C'est notre conviction bien intime qu'en attaquant la raison, ils attaquent par cela même la foi religieuse. » (P. 84.) Ne lui demandez pas une critique régulière et scientifique du scepticisme; la nature de ses idées ne lui permet pas de l'entreprendre. En effet, le scepticisme, selon lui, ne se réfute pas par des arguments; car la raison humaine une fois mise en question, toute espèce de raisonnement devient un cercle vicieux. Il ne se réfute pas davantage par lui-même ou par la contradiction qui a été de tout temps reprochée aux pyrrhoniens, quand on comparait leur théorie avec leur conduite, leurs discours avec leurs actions : il n'est pas impossible que dans la sphère de la réflexion et de la science, en cherchant à se rendre compte de ce que l'on sait avec une entière certitude, on arrive à douter de toutes choses, et que, dans le mouvement ordinaire de la vie, on se contente des apparences et de l'opinion commune. Que faut-il donc opposer à cette doctrine désespérante? Un simple fait : la foi du genre humain, la croyance universelle que notre raison ne nous trompe pas.

De tous les monuments du scepticisme sur lesquels devaient se porter surtout les efforts des concurrents, il n'en est qu'un seul, la *Critique de la raison pure*, qui soit ici l'objet d'une étude sérieuse. Mais, comme je l'ai déjà dit, l'auteur méconnaît entièrement, sinon le sens immédiat, les conclusions apparentes, du moins l'esprit et la portée véritable de la doctrine de Kant. Aucun effort ne fera disparaître de ce système l'idéalisme qu'il avoue à chaque ligne; on ne détruira pas l'effet des fameuses antinomies et des objections radicalement sceptiques qu'il élève contre la Providence et la liberté, contre l'existence substantielle de l'âme, contre les preuves de l'existence de Dieu, contre tout ce que l'auteur du mémoire déclare être hors de doute et d'une évidence immédiate. En vain en appelle-t-on ici à la distinction de l'essence

et de l'existence, en faisant remarquer que le fondateur de la philosophie critique ne met nullement en question la réalité des êtres proprement dits, l'existence d'un monde spirituel et intelligible, mais qu'il nous refuse tout moyen de le connaître et d'entrer en communication avec lui. Cette distinction, plus subtile que solide, ne remédie à rien; car, si je n'ai aucune idée ni de la nature de l'âme, ni de la nature du corps, comment pourrai-je les distinguer l'un de l'autre? Que, d'une part, j'ignore si le monde est éternel ou s'il a commencé, s'il a des limites ou s'il n'en a pas, si tout s'y enchaîne d'une manière fatale ou selon les lois de l'intelligence; que, de l'autre, Dieu ne soit, dans le sens le plus absolu du mot, que l'inconnu; quels motifs me restera-t-il pour ne pas les confondre? Et en supposant que Dieu, comme le terme le plus élevé de la pensée, se distingue par là même de toute autre conception de notre intelligence, à quels titres, ne sachant rien de lui, ne sentant pas sa présence, ne soupçonnant aucun de ses attributs, pourrai-je reporter vers lui mon admiration et mon amour? Mais, pour rester dans la vérité, ce n'est pas là ce que Kant a voulu dire : en nous montrant la foi de la raison humaine en un être infini comme un simple idéal, ce n'est pas seulement la nature de cet être qu'il place hors de la portée de notre connaissance, il nous condamne, sur son existence même, à la plus radicale incertitude. La même incertitude s'étend sur notre propre existence; car ce que j'appelle du nom de *moi* n'est d'abord, selon la doctrine du philosophe allemand, que l'unité de pensée et d'aperception, que la conscience qui enveloppe tous les phénomènes, et la lumière qui les rend visibles à l'esprit; mais cette conscience, cette pensée a-t-elle pour sujet un être réel, possédant substantiellement les mêmes caractères, c'est-à-dire l'unité, la simplicité, l'identité? C'est ce que j'ignore absolument, et, si je le savais, la question de l'essence ou de la nature de l'âme se trouverait résolue sur-le-champ; il n'y aurait plus lieu de demander si

elle est distincte ou non de la matière. On dit aussi, pour justifier Kant de toute arrière-pensée de scepticisme, que la *Critique de la raison pure* ne contient que la moitié de son système; que l'autre moitié est dans la *Critique de la raison pratique*, où il restitue tout ce qu'il a semblé nous ôter, ou plutôt où il éclaire, par la lumière de la foi, les ténèbres où nous laisse l'insuffisance de la raison. Mais qu'est-ce donc que cette foi philosophique et naturelle, sinon la raison même qu'on avait dépouillée, sous un autre nom, de ses principaux titres? Y a-t-il en nous deux raisons, dont l'une n'a de valeur qu'en métaphysique, et l'autre qu'en morale? Cela est impossible à concevoir. Le juge souverain en qui je me confie pour faire régner l'harmonie entre la vertu et le bonheur, le rémunérateur infaillible du bien et du mal, en qui ma nature me force de croire au nom de la justice et de la règle du devoir, est en même temps l'être des êtres, le principe nécessaire et la cause toute-puissante de tout ce qui existe. S'il n'est pas cela, il n'est pas; et si tous ces attributs lui appartiennent, alors les notions de cause, d'être, de substance, se relèvent de l'interdiction dont elles étaient frappées; alors, comme on l'a remarqué depuis longtemps, la contradiction est évidente entre les deux Critiques.

Si l'on prétend, avec l'auteur du mémoire, que la raison pratique de Kant n'a qu'une autorité subjective, qu'elle répond à un besoin de notre constitution, sans rien nous apprendre des choses en elles-mêmes, où est donc son avantage sur la raison spéculative, et comment nous met-elle à l'abri du doute? N'est-ce pas aussi un besoin de notre constitution qui nous fait rechercher dans l'ordre métaphysique la cause première de tous les changements, la substance de tous les phénomènes et le sujet de notre propre conscience? J'ai cru devoir insister sur ce point, parce que j'ai déjà trouvé dans un autre mémoire, dans le n° 17, les mêmes efforts pour faire de Kant un philosophe dogmatique; parce que, dans ce temps

où tous les principes s'affaiblissent, où toutes les convictions s'énervent, où les droits mêmes de la pensée sont remis en question, il importe qu'au moins en philosophie l'autorité de la raison ne souffre aucune atteinte.

En somme, ce plaidoyer en faveur du prétendu dogmatisme de Kant n'est pas heureux. L'auteur a pris pour de la réserve un scepticisme d'autant plus dangereux qu'il sait se contenir, et fait la part, même au prix d'une inconséquence, des plus impérieuses exigences du sens commun. Tout le réste (sa modestie est loin de le dissimuler) a été puisé à des sources bien connues, et les idées des autres, en passant par son esprit, n'ont reçu aucun développement nouveau. Le style est comme la pensée, sain, correct, clair, mais sans élévation et sans force. Ce travail est donc insuffisant dans toutes ses parties; mais les qualités qui le distinguent n'en subsistent pas moins, et le rendent digne de vous être signalé comme l'effort d'une âme honnête, d'un esprit droit et convaincu.

N° 8.

« La vérité est comme un rayon de soleil. Si nous fixons les yeux sur elle, elle nous éblouit et nous aveugle; mais si nous ne considérons que les objets qu'elle nous rend sensibles, elle éclaire à la fois notre esprit et réchauffe notre cœur. »

BERNARDIN DE SAINT-PIERRE.

(573 pages in-4°, écriture ordinaire.)

Voici un mémoire qui, par le fond et par la forme, se place à un rang tout à fait à part. Sous ce double rapport, il est loin de mériter votre approbation, et dans son ensemble il paraît moins avoir pour but de résoudre la question mise au concours que de la tourner légèrement en dérision, et de montrer la philosophie elle-même comme une science stérile et vaine, indigne du temps qu'elle dévore; mais on y trouve beaucoup d'esprit, une érudition très-variée qui embrasse

aussi bien les lettres que la philosophie, une foule de réflexions ingénieuses ou piquantes, quelques critiques d'une valeur réelle, je n'oserais pas dire d'une originalité incontestable, et un intérêt si bien soutenu qu'on ne peut s'en détacher sans se faire une certaine violence. C'est un dialogue entre deux philosophes, l'un sceptique, l'autre attaché à l'éclectisme, et un jeune prince que son père, l'empereur de Panslavie, a remis entre leurs mains, afin qu'ils lui enseignent d'après quels principes il devra un jour se gouverner lui-même et les autres. Le premier de ces principes est naturellement celui qui marque la différence de l'erreur et de la vérité; car, si l'on ne sait pas distinguer ces deux choses, toute autre science devient impossible. C'est ainsi que sur cette scène élevée, et parmi ces augustes personnages, on voit apparaître finalement le sujet du concours, c'est-à-dire le problème de la certitude. Il n'est pas besoin de faire remarquer combien cette décoration frivole et le dialogue lui-même sont ici déplacés. Sans me prononcer d'une manière absolue sur cette forme d'exposition, je dirai qu'elle exige un grand nombre de qualités qui ne sont pas indispensables à un philosophe. La philosophie, aujourd'hui plus que jamais, est, avant tout, une science, et à ce titre elle ne doit s'adresser qu'à la raison. C'est au nom seul de la raison qu'elle agit aussi comme force morale sur les mœurs, sur les institutions publiques, sur les œuvres même de l'imagination, et son influence sera toujours d'autant plus féconde et plus sûre qu'elle s'élèvera plus haut dans la pure région des idées. D'ailleurs les personnages mis en scène dans la composition dont je vous rends compte sont à la fois sans vérité et sans vie. Le prince n'a qu'un rôle purement passif; il écoute, il fait des questions, et ce n'est qu'à la fin de la discussion qu'il intervient pour son compte, c'est-à-dire pour le compte de l'auteur, en congédiant très-durement les deux philosophes, et en disant un éternel adieu à leur science. Je reviendrai sur cette

conclusion. L'éclectique est la victime de ce petit drame ou le bouffon de cette comédie. La pédanterie la plus grotesque dans le maintien et dans le langage, les idées communes, les assertions tranchantes et dénuées de preuves, un silence obstiné lorsqu'on l'attaque, voilà quel est son lot. Ajoutons que son éclectisme consiste à recueillir, comme au hasard, dans le champ de l'histoire, les opinions les plus diverses, et à les exposer, ou plutôt à les livrer les unes après les autres aux sarcarmes de son adversaire, sans montrer le lien qui les unit, ni le principe qui en fait la valeur, ni la cause qui les a fait naître. Au contraire, le sceptique, dans lequel on a voulu faire revivre l'esprit, le langage et les mœurs du dernier siècle, est le personnage le plus favorisé. C'est lui qui, sur chaque point de la discussion, a toujours le dernier mot. En lui se réunissent toutes les qualités qu'on remarque dans l'ouvrage, l'esprit, les fines observations, la critique, dans la mesure et dans le sens où l'auteur la conçoit; une culture littéraire très-variée et qui ne se trahit jamais que par des citations faites à propos; enfin une érudition philosophique que l'on peut dire universelle, puisqu'elle n'oublie ni un système ni un nom propre, depuis l'origine de la philosophie jusqu'à nos jours, mais qui, dans de pareilles proportions, et à cause de l'usage pour lequel elle a été amassée, devait manquer nécessairement de profondeur. Tel qu'il est, ce sceptique épicurien est beaucoup trop instruit, trop métaphysicien, trop familiarisé avec les systèmes de l'Allemagne et de l'antiquité grecque, pour un héritier du XVIIIe siècle et de Voltaire; il ne l'est pas assez au contraire s'il représente la science contemporaine, et si les doutes qu'il élève de toute part en doivent être le dernier mot.

Dans un pareil cadre, le programme de l'Académie devait être mal à l'aise; et, en effet, il est loin d'être suivi avec une exactitude scrupuleuse. L'auteur fait successivement comparaître devant nous toutes les facultés de l'intelligence humaine, tous

les moyens intérieurs ou extérieurs avec lesquels nous nous croyons sûrs d'atteindre à la vérité et à la certitude; je veux dire les sens, la conscience, la raison, les diverses espèces de raisonnement, le témoignage de nos semblables, le sens commun et même la révélation. Sur chacune de ces sources de connaissances, l'éclectique expose, avec la force de logique que j'ai signalée tout à l'heure, toutes les opinions anciennes et nouvelles, tous les systèmes d'autrefois et d'aujourd'hui, qui ont pour caractère commun le dogmatisme. Le sceptique prend ensuite la parole pour montrer la contradiction et la vanité de ces systèmes, pour les combattre les uns par les autres et chacun à part par lui-même, jusqu'à ce qu'enfin la lutte s'engage entre l'éclectisme et le scepticisme, et se termine par la victoire de ce dernier. Personne n'est épargné dans cette exécution générale; tous sont obligés d'y passer, les vivants comme les morts, les présents comme les absents, les plus humbles comme les plus grands, et rien n'est plus curieux, quelquefois plus inconvenant que les noms qu'on met en présence les uns des autres. C'est en vain qu'on chercherait ici une doctrine arrêtée, une théorie de quelque nature qu'elle soit : il n'y a que de la critique; et cette critique partielle, divisée, qui ne donne que des jugements épars, ne suffit pas pour un traité du scepticisme. Je ferai la même remarque pour l'histoire. Quoique l'histoire de la philosophie constitue véritablement la partie essentielle de ce mémoire; quoiqu'elle y règne en quelque sorte d'un bout à l'autre, elle n'y est cependant que par fragments et par lambeaux; on n'y voit aucun système exposé avec méthode, dans l'ensemble de ses principes et de ses conséquences. De plus, comme chaque système a naturellement la prétention de suffire à tout et d'offrir une explication complète de la nature intellectuelle et morale de l'homme; comme il n'existe pas plusieurs systèmes particuliers sur chacune des facultés dont se compose notre intelligence, il en résulte qu'en faisant successivement le procès

de ces facultés, et en les jugeant l'une après l'autre par les opinions qu'elles ont fait naître chez les philosophes, on est obligé de revenir fréquemment sur ses pas, et de reproduire à plusieurs reprises l'analyse des mêmes doctrines et l'expression des mêmes sentiments.

Pour donner une idée plus nette de la manière de l'auteur, de la nature et de la portée de son esprit, de la valeur de sa critique, je vais résumer en quelques mots ce qu'il dit de la raison et de la connaissance humaine en général. C'est au reste cette partie de son travail qui est la plus sérieuse et la plus remarquable. Il commence par établir, ce qui a été dit fort longtemps avant lui, que la raison est à elle-même son propre juge, qu'elle n'a pas d'autre contrôle, pas d'autre *criterium* que le sien; que, par conséquent, la foi que nous avons en elle, ce que nous appelons la certitude, n'est qu'une foi aveugle, une *foi de bûcheron*, comme il la nomme, et que toutes les propositions où nous voyons des axiomes, des vérités premières, sont de pures et arbitraires hypothèses. C'est demander en d'autres termes que l'évidence soit autre chose que l'évidence, ou que la vérité se fasse reconnaître par un autre signe que par sa présence même. Il montre ensuite que les philosophes qui ont le plus accordé à la raison, qui en ont fait une faculté à part, et la plus élevée de l'intelligence humaine, sont loin de s'entendre sur sa nature, sa portée et son usage. Les uns, à l'exemple de Platon, la regardent comme la substance même des choses, et les idées qui en dérivent, comme des êtres réels, comme des existences indépendantes de notre esprit; les autres, Descartes à leur tête, mettent la raison dans l'homme, et font de toutes ses idées des notions innées à l'entendement. Il en est d'autres encore, Aristote et Kant, pour qui les idées de la raison ne sont plus que les formes et les lois générales de la pensée humaine. Mais tandis que dans la doctrine d'Aristote ces formes n'existent et ne peuvent être conçues qu'autant qu'elles s'appliquent à

la sensation et aux choses sensibles, d'après Kant on les conçoit en elles-mêmes, notre esprit qui les tire de son propre fond en a la parfaite conscience et les distingue nettement des impressions de la sensibilité. Enfin à ces quatre théories principales viennent se rattacher le nominalisme, le réalisme et le conceptualisme, qui ont si vivement agité et l'Eglise et l'école sous le règne de la scolastique. Il faut reconnaître dans l'exposé de ces divers systèmes, dans la manière dont ils sont amenés, discutés et comparés les uns aux autres, beaucoup de facilité, de précision, d'aisance; je dirais volontiers de la grâce. Un lecteur un peu inexpérimenté pourrait croire, en se confiant à ses premières impressions, que la philosophie tout entière n'est qu'un jeu; qu'il ne faut pour y réussir et y marquer sa place que de l'esprit, et, pour la connaître, qu'une seule heure de loisir. Mais en y regardant de plus près, on voit que l'auteur ne s'est pénétré ni de la gravité des problèmes philosophiques, ni de la vraie signification, c'est-à-dire de toute la signification des solutions qui en ont été données. Les analyses, moins encore par l'étendue que par le choix des éléments qui y figurent, sont insuffisantes, et sa critique manque de portée. En effet, à Platon, il se contente d'opposer les objections d'Aristote, sans se demander si celui-ci n'a pas défiguré, n'a pas exagéré le système de Platon pour se donner l'avantage d'en triompher plus facilement. A Aristote, pour qui cependant il témoigne ici une certaine prédilection, il oppose toutes les conséquences vraies ou fausses que les philosophes du moyen âge ont tirées de sa doctrine. Il combat Descartes avec les arguments de Locke contre la théorie des idées innées, sans examiner si l'auteur des *Méditations* se trouve véritablement atteint par les objections de cette nature. Avec Kant, il se donne une tâche encore plus facile en lui attribuant des contradictions dont il est parfaitement innocent, et en citant contre lui quelques paroles assez piquantes de M. Destutt de Tracy, mais qui ne sauraient tenir lieu

d'une appréciation sérieuse. « Je vois bien, disait M. Destutt de Tracy, dans un travail communiqué à cette Académie même, sur le système du philosophe allemand, arrivé pour la première fois à sa connaissance par une traduction française du résumé de Kinker; je vois bien la matière et la forme, le blé qu'on moud et le moulin qui moud. Je vois encore la farine réelle qui provient du blé moulu par le moulin; mais jamais je ne verrai une farine d'expérience provenant du blé seulement, une farine pure provenant du moulin tout seul. » (Mémoires de la classe des sciences morales et politiques, tome IV, ancienne collection.) Il est vrai cependant que l'auteur du mémoire élève aussi contre la raison, considérée comme la faculté de connaître l'absolu, une difficulté générale à laquelle il ne voit pas de solution possible. Si l'absolu, dit-il, est quelque chose de réel, il ne peut pas demeurer en dehors de la conscience sans demeurer en dehors de l'homme tout entier, ou sans lui rester étranger; mais la conscience ou le moi, dès qu'il intervient dans la connaissance de l'absolu, lui ôte nécessairement son caractère et l'assimile à notre propre nature. Cette objection n'est au fond qu'une expression affaiblie de la pensée de Kant, et l'on comprend d'autant moins le dédain avec lequel ce philosophe est traité.

On procède exactement de la même manière à l'égard des sens et de la conscience. Après avoir montré par l'histoire que les philosophes n'ont jamais pu se mettre d'accord, ni sur la nature, ni sur l'usage de ces facultés, ni même sur leur existence, on a recours à des arguments plus directs : on s'efforce de prouver, contre la véracité des sens, qu'il n'y a aucun rapport entre nos sensations et les objets matériels; et contre la véracité de la conscience, qu'il est impossible à l'esprit d'être tout à la fois témoin et acteur, de déployer toutes ses forces et de rester au même instant oisif pour se regarder faire.

La conclusion qui sort de cette discussion est parfaitement claire. La voici, telle qu'elle est placée dans la bouche du

prince, le personnage qui représente ici le bon sens : « Vous m'avez offert trois sources d'évidence : les sens, la raison, la conscience. J'ai vu que les savants n'étaient d'accord ni sur la valeur, ni sur la nature d'aucune d'elles. La théorie n'a donc rien d'assuré, et la pratique est bien plus chanceuse encore.... Les idées que nous donnent ces sources peuvent donc être des illusions, et les jugements qui en découlent des erreurs. Il ne reste pas même l'espoir de rectifier les sens par la raison, ou celle-ci par la conscience ; car, quand bien même ce ne serait pas cumuler trois sources d'égarement, ce serait comme vouloir rectifier la vue par le goût, ou la raison platonicienne par la raison kantienne. Passez donc à quelque chose de nouveau. »

Et que reste-t-il encore à faire à la suite de cette sentence ? Les sens, la conscience et la raison sont incontestablement les facultés premières de l'intelligence humaine, celle qui fournissent aux autres les matériaux sans lesquels elles ne pourraient s'exercer. Après les avoir destituées, comme il l'a fait, de tous leurs titres et de leur autorité, l'auteur pouvait se dispenser de faire la critique du raisonnement, de l'induction, du sens commun, pour lequel il témoigne un si altier dédain, en lui préférant, comme il dit, le *sens distingué*, et en s'inscrivant en faux contre ce mot célèbre qui donne à Voltaire moins d'esprit qu'à tout le monde. Le sens commun n'est pas autre chose que la raison même, non la raison tout entière, mais dans les limites où elle est accessible et nécessaire à tous. Il aurait pu s'épargner aussi une très-longue dissertation sur les qualités premières et les qualités secondes des corps, à laquelle, après l'anathème prononcé contre les sens en général, il est impossible d'accorder le moindre intérêt. Mais la nature et la valeur de l'entendement humain une fois déterminées, il restait encore à examiner, d'après les exigences du programme, ce qu'est la vérité en elle-même, ce qu'est l'être en soi ou les êtres à qui se rapportent et nos

croyances et nos actes. Cette partie du mémoire, qui aurait dû être la plus intéressante, est précisément la plus mal partagée et n'occupe pas une place en rapport avec son importance. Les objections qu'on y trouve contre l'existence de l'esprit, de la matière, de Dieu, de l'être en général, sont communes, superficielles et complétement indignes du reste du mémoire.

Je donnerais une idée trop incomplète de ce travail si je ne faisais pas connaître quelques-uns des jugements ou des aperçus dont il est rempli sur les systèmes de philosophie les plus importants et sur les écoles les plus célèbres. Ces jugements, au point de vue de la justice et de la vérité, peuvent paraître très-contestables; mais ils ne sont jamais vulgaires. Un des mieux fondés et des plus inattendus dans cet ouvrage, est celui qui concerne l'école sensualiste. La métaphysique confondue presque avec la grammaire, la morale avec l'hygiène et l'économie politique, la psychologie reléguée dans un petit coin de la physiologie, l'inspiration bannie de l'art et remplacée par une froide régularité, la politique réduite à un marché, à un simple compromis entre les plus gros intéressés, enfin partout, en théorie comme en pratique, ce qu'il y a de plus vulgaire et de plus étroit; voilà, pour me servir des expressions de l'auteur, le bilan du sensualisme. Il est vrai que cette appréciation est dans la bouche du personnage éclectique; par conséquent, il n'est pas sûr qu'elle soit acceptée par l'auteur; mais elle n'est combattue nulle part, et est faite avec trop de verve pour ne point venir d'un esprit convaincu. L'idéalisme, comme on peut s'y attendre, n'est pas traité avec plus de faveur; mais, de toutes les écoles idéalistes, aucune n'est l'objet d'un arrêt aussi dur que celle de Descartes. Cette école maussade et rogue, comme on la qualifie, peu orthodoxe et cependant très-exigeante en matière de foi, peu instruite et cependant très-présomptueuse, n'a pu s'établir dans le pays de l'abandon, de l'esprit et du goût, que par le besoin des contrastes et parce que tout y est

extrême. A sa tête, et à côté de Descartes, on nous montre Pascal, sous prétexte que Pascal voulait sérieusement et de bonne foi ce que l'auteur des *Méditations* n'a fait qu'en apparence : sonder l'abîme du scepticisme pour en sortir triomphant. Il était impossible qu'il n'échouât pas dans cette entreprise; mais du moins a-t-il mis à nu le fond de la nature humaine. L'éclectisme est comparé à ces condottieri des guerres italiennes qui se composaient une armée avec des soldats de tous les partis que leur courage et leur force laissaient debout sur le champ de bataille. Du reste, la principale difficulté qu'on élève contre la méthode éclectique, c'est cet argument superficiel et tant de fois réfuté, qu'il est impossible de réunir dans une même doctrine tant de systèmes contradictoires. Je n'ai pas besoin de dire que tous les honneurs de l'histoire comme ceux de la discussion, sont pour le scepticisme. C'est le scepticisme qui résume et qui termine ordinairement chaque grande période, chaque grand mouvement philosophique. Toutes les écoles qui, avant celle de Socrate, se sont partagé en Grèce l'empire des esprits, viennent se dissoudre, en quelque sorte, dans l'enseignement des sophistes : et qu'on ne croie pas que leur influence a péri; l'auteur démontre d'une manière très-spirituelle que les sophismes les plus décriés, par exemple, ceux d'Eubulide, se sont conservés, non dans nos idées, mais dans nos lois et dans nos mœurs. Presque immédiatement après Socrate, on rencontra Pyrrhon. Platon lui-même, avec sa subtile dialectique, fut plus souvent occupé à détruire qu'à édifier. Et même quand il s'abandonne aux rêves de son imagination, on aperçoit encore à travers l'enthousiasme de sa parole et sous les vives couleurs de sa poésie, le sourire du doute et de l'incrédulité. Serait-ce donc sans raison qu'un peu plus tard une grande école de scepticisme s'est abritée derrière son nom et ses doctrines? Cette école, c'est la nouvelle Académie qui est venue clore les débats du stoïcisme et de l'épicuréisme, de l'ancienne Académie

et du Lycée. Enfin, la philosophie grecque tout entière finit avec Énésidème et Sextus. Eh quoi ! l'école d'Alexandrie ne doit-elle compter pour rien ? Ce qu'il y a de vrai dans cet aperçu, qu'on peut étendre, si l'on veut, à l'histoire de la philosophie moderne, c'est que le scepticisme joue un très-grand rôle, un rôle bienfaisant et nécessaire, dans le développement général de l'intelligence humaine. Tous les systèmes du monde ne sont qu'une expression très-incomplète de la vérité et de la nature des choses : quoi que nous ayons fait, il y aura toujours place pour les conquêtes de l'avenir et pour ce qui doit rester éternellement inconnu. Toutes les fois donc que l'esprit humain est sur le point de s'endormir dans l'un de ces systèmes, le scepticisme vient l'éveiller en sursaut et le forcer à continuer sa route, jusqu'à ce qu'il trouve quelque nouvel asile dont il est chassé encore. Mais la victoire, il ne l'obtient nulle part, pas plus en philosophie qu'en politique et en religion ; l'humanité ne se décourage pas de penser, d'espérer et de croire. Cependant pour revenir à notre mémoire, ce ne sont pas les sceptiques de profession, ceux qui semblent faire du doute un jeu et un sujet d'argumentation, qu'il honore et exalte le plus ; ce sont ceux qui en ont senti le poids avec leur âme, qui y ont consumé leurs forces et leur vie, et entre eux tous, Pascal. Jamais personne n'a porté un plus rude coup à toute espèce de dogmatisme, aussi bien au dogmatisme religieux qu'au dogmatisme philosophique. Auprès de lui, pour me servir des expressions qu'il emploie, Bayle et Voltaire sont des saints.

On croirait, après tout ceci, que la conclusion de l'ouvrage est en faveur du scepticisme. Eh bien, non. Elle n'est ni en faveur du scepticisme ni en faveur du dogmatisme, quoique celui-là ait toujours le dernier mot : elle est contre la philosophie. Quand les deux personnages principaux du dialogue ont terminé leur rôle, le prince clôt la discussion par ces mots : « Si ce sont là les services que rend votre

science.... je tiens en pitié ceux qui la professent et ceux qui l'enseignent. » Et, après avoir congédié assez durement les deux philosophes, il se tourne du côté des ingénieurs, des architectes, des jardiniers, en un mot, de ce qu'on est convenu d'appeler, d'un point de vue exclusif, les *hommes utiles*. Quel est au juste le sens de cette conclusion, dont l'intention est certainement satirique, mais qui n'a réussi qu'à être équivoque? A-t-il voulu dire qu'il faut laisser là toute spéculation désintéressée, toute recherche sur la nature de l'âme et de l'intelligence, sur les devoirs et le but de la vie, sur le principe ou la nature des êtres en général, pour se donner tout entier au travail matériel, à l'application matérielle des sciences, aux arts de l'industrie, en un mot, au culte de l'utile? Si telle est sa pensée, elle n'est pas digne d'un esprit élevé, ni même d'un esprit qui s'entend avec lui même.

La question n'est pas de savoir si l'homme serait plus heureux en abandonnant les problèmes qui ont donné naissance à la philosophie, mais comment il les résoudra; car il ne dépend pas de lui de n'y pas penser; depuis le premier jour de son existence, ils n'ont cessé d'assiéger son esprit et son cœur, tantôt au nom de la religion, tantôt au nom de la poésie, et enfin, depuis trois mille ans, au nom de la science pour laquelle on témoigne ici tant de dédain. Et, quand on pourrait l'arracher à ces nobles préoccupations, croit-on que sa dignité et son bonheur y gagneraient beaucoup? Je ne ferai pas à cette supposition l'honneur de la discuter. Mais s'il était vrai, pour abaisser le langage de la philosophie au niveau d'une pareille doctrine; s'il était vrai que l'homme ne fût qu'un instrument de consommation et de production, que perdrait-il en faisant défaut à cette avilissante destinée pour se créer dans les régions de la pensée, une existence plus digne de lui.

Le style de ce mémoire, bien que d'une facilité remarquable, clair, précis, animé et généralement correct, offre cepen-

dant des expressions qui accusent une main étrangère. Les lieux où le dialogue se passe ne seraient-ils pas la patrie de l'auteur? Voici même une phrase qui semblerait bien indiquer la main d'une femme : « Je ne vois pas que Dieu crée mon enfant. Il exige que je le conçoive, que je le porte un certain temps, que je l'enfante dans les douleurs. Moi-même, j'ai été *conçue* et *enfantée* ainsi » (page 573). Si l'on prend à la lettre les mots que je viens de citer, un intérêt plus vif encore s'attachera à cet ouvrage, déjà si curieux par lui-même.

N° 15.

La vérité quand même....

(373 pages petit in-folio, écriture ordinaire.)

Nous avons déjà rencontré, dans les mémoires qui viennent de passer sous nos yeux, la plupart des grands systèmes de philosophie, le matérialisme, l'idéalisme, le scepticisme, la doctrine du sens commun ; ici nous avons affaire à la doctrine de Condillac. J'aurais regretté, pour ma part, que, dans un concours aussi brillant et aussi varié que celui dont je suis appelé à vous rendre compte, cette école mémorable, qui a joué un si grand rôle dans les événements comme dans les *idées* du dernier siècle, n'eût pas trouvé un seul représentant. Lorsqu'une doctrine philosophique, ou religieuse, ou politique, ou morale, après avoir exercé sur les esprits un ascendant réel, a fait irrévocablement son temps, il est à désirer, pour l'honneur de la raison humaine, qu'elle ne disparaisse pas tout d'un coup de la scène du monde, comme ferait un songe ou un vain caprice de l'imagination ; mais qu'elle survive à sa prospérité et la justifie en quelque sorte par son obstination dans la défaite; que ses destinées nous rappellent ce récit poétique où les ministres d'un temple envahi par la guerre et par l'incendie emportent du milieu de

les autels en ruines l'image de leur dieu détrôné, afin de lui continuer leur culte dans l'abandon et dans l'exil. Il ne faut pas croire cependant que, dans le mémoire n° 15, on retrouve, sans aucun notable changement, la doctrine de la sensation transformée. Le disciple est bien plus hardi et plus conséquent que le maître; sans forcer en aucune manière soit le principe, soit la méthode de Condillac, il descend à une profondeur que ni celui-ci ni aucun de ses commentateurs n'ont soupçonné. Arrivant après tant d'autres qui avaient déjà creusé dans tous les sens la philosophie condillacienne et semblaient en avoir épuisé le maigre fonds, il a trouvé le secret de la présenter sous une face toute nouvelle, de la rendre à la fois plus intéressante et plus originale, tout en lui portant, si elle tentait encore de se relever, le coup décisif. C'est par là que cet ouvrage, quoique moins attachant peut-être, se place au-dessus du précédent; car il est juste que, dans une question de philosophie, l'esprit philosophique ait le pas sur l'esprit du monde, même quand il lui serait inférieur par l'érudition et par la culture. D'ailleurs la culture est loin de manquer aussi au mémoire n° 15; des citations des meilleurs auteurs anciens et modernes s'y rencontrent fréquemment, fondues avec art dans un style toujours clair, élégant et facile. Il est moins bien partagé sous le rapport de l'érudition philosophique; car, à dire vrai, il n'y a pas d'histoire de la philosophie; quelques rares aperçus disséminés dans tout l'ouvrage ne sauraient tenir lieu des recherches approfondies que le programme exige, et ne suffisent pas à l'appréciation des systèmes qu'on écarte. Le scepticisme surtout, dont l'histoire et la critique font nécessairement partie d'une théorie de la certitude, est ici l'objet d'une lacune inexcusable, et, parmi tous les sceptiques, Kant et Sextus paraissent être plus particulièrement étrangers à l'auteur. Je dois dire toutefois que les études historiques de nos jours n'ont pas été sans influence sur le fond même de sa doctrine; ce sont elles

évidemment, et d'une manière plus spéciale les travaux publiés depuis peu sur Spinoza, qui l'ont conduit, à son insu peut-être, à élever jusqu'à la hauteur d'un principe métaphysique le plus personnel et le plus ingrat de tous les faits de conscience.

Dès le début, l'auteur déclare, avec une noble franchise qui n'exclut pas la modestie, qu'il vient défendre des idées évidemment peu en faveur aujourd'hui, notamment parmi les philosophes qui doivent être ses juges; mais ayant la confiance que, dans une question aussi difficile, on tiendra compte de la manière dont les opinions seront soutenues encore plus que des opinions elles-mêmes, il demande qu'on lui pardonne d'avoir osé braver, suivant l'expression d'un de nos confrères, ce qu'on redoute tant à présent, la responsabilité d'avoir un avis. A peine arrivé à la fin de ces mots, on découvre sur-le-champ où l'on est et à qui l'on a affaire.

Qu'est-ce que la certitude? Pas autre chose qu'une certaine manière de sentir, qu'un certain état ou une certaine forme de nos sensations; et nos sensations c'est notre être tout entier, le fond de notre existence aussi bien que de notre intelligence; le principe unique de toutes nos idées, de toutes nos facultés, de notre âme elle-même et de tous les objets avec lesquels nous la croyons en rapport. Il y a donc ici deux choses à considérer : comment la sensation est l'origine de toutes nos idées et de toutes nos connaissances; comment elle renferme l'existence elle-même; non-seulement la nôtre, celle de notre âme et de ses facultés, mais toute existence, sans exception. Ces deux choses, ou, pour les appeler tout de suite par leurs noms, le sensualisme en psychologie, et l'idéalisme, ou plutôt le panthéisme en métaphysique, sont restés longtemps séparés; ceux qui ont accepté l'un n'ont pas voulu accepter l'autre; mais, en réalité, ils forment un tout indivisible, ils représentent les deux moitiés d'une seule et même doctrine; ils résolvent le problème de la cer-

titude comme ils résoudraient tout autre problème, car la philosophie tout entière est là.

Relativement à la première question, celle de l'origine et de la génération des idées, l'auteur du mémoire, tout en parlant le langage de la philosophie de notre temps, demeure parfaitement fidèle à la théorie de Condillac; il s'efforce de démontrer qu'il n'y a pas, comme on le pense communément aujourd'hui, trois sources distinctes de connaissances, mais une seule, la sensation. Notre esprit ne possède primitivement que des notions particulières et sensibles, des impressions isolées et immédiates qu'aucun rapport ne lie entre elles : c'est la sensation proprement dite. Une suite de sensations fréquemment reproduites et comparées les unes aux autres constituent l'expérience. Enfin ces mêmes phénomènes désignés collectivement par des termes abstraits, généralisés et transformés à l'infini par le moyen du langage, voilà ce qu'on appelle la raison. La raison n'est donc pas une faculté supérieure aux sens, supérieure à l'esprit même qu'elle éclaire, une sorte de médiateur entre nous et l'absolu; elle n'est que la sensation même aidée par le langage; toutes les idées dont on lui fait honneur, par exemple, les notions de cause, de substance, de temps et d'espace, ne sont que des signes ou des mots servant à exprimer de simples rapports entre nos sensations. Au nombre de ces idées dont nous sommes si portés à nous enorgueillir se trouve celle de la vérité. Quand nous parlons de la vérité, nous nous représentons habituellement un être, une substance qui existe quelque part en dehors et indépendamment de notre esprit. Vaine illusion! Selon l'auteur du mémoire, « elle consiste uniquement dans la conformité ou, pour mieux dire, dans l'identité de nos idées actuelles avec des idées antérieures que nous ne nous rappelons pas toujours d'une manière bien complète, mais qui n'en subsistent pas moins, quoique partiellement, dans les habitudes de notre mémoire. » (Page 8.) En

d'autres termes : La vérité n'est qu'un simple rapport entre nos idées; par conséquent, elle n'existe pas ailleurs que dans notre intelligence, ou plutôt dans notre sensibilité, puisque l'intelligence elle-même, avec toutes les facultés dont elle se compose, avec tous ses principes et tous ses résultats, se résoud définitivement dans nos diverses manières de sentir.

Mais, si telle est la condition de l'intelligence, quelle est celle de l'existence ou des objets auxquels, suivant la croyance commune, toutes nos idées se rapportent? Que faut-il penser de notre moi, considéré comme un être réel et comme une personne se sachant toujours la même dans ses diverses manières d'être? Que faut-il penser aussi de Dieu, de la nature extérieure et des êtres en général? C'est ici que l'auteur du mémoire se sépare hardiment de son maître, uniquement à cette fin de lui être plus fidèle. On sait, en effet, que Condillac a donné des preuves de la liberté, de la spiritualité de l'âme, de l'existence de Dieu. L'auteur du mémoire déclare, sans hésiter, que la doctrine de la sensation transformée conduit nécessairement à l'idéalisme, et par l'idéalisme au panthéisme.

C'est une vérité sur laquelle ni la logique ni l'histoire ne laissent subsister aucun doute, que, la raison une fois abaissée au niveau de la sensibilité, et réduite à n'être qu'une dépendance ou un simple résultat de cette dernière faculté, il n'y a plus de communication possible entre l'esprit et les choses, entre les idées et les objets. De quel droit, en effet, admettrai-je qu'il y a hors de moi, qu'il y a au dessus de moi des existences distinctes de la mienne, quand je ne connais absolument que moi, quand aucune de mes idées ne s'étend hors du cercle de ma conscience et de mes propres manières d'être; quand le sujet même de ces modes purement personnel, le moi, considéré comme une substance et comme une cause, se dérobe à toutes les facultés de mon intelligence? C'est à ce point de vue que le sensualisme est nécessairement idéaliste.

mené de sensations dont la comparaison a mis en lumière les ressemblances et les différences. La distinction que nous avons coutume d'établir entre notre moi et celui des autres, la distinction des âmes ou des personnes humaines, est une pure apparence ; car pourquoi interrompre pour la renouer ensuite, pourquoi diviser la chaîne des phénomènes ? Ce rapport qui les lie entre eux s'étend indistinctement à toutes les transformations possibles de la sensibilité, la même conscience les embrasse, « et nous ne sommes, dit l'auteur, nous ne sommes, nous tous, que les modes divers d'un moi universel qui embrasse dans son immensité et son éternité l'universalité des choses. »

S'il nous faut renoncer à notre existence individuelle, si nous devons sacrifier la distinction des personnes, pouvons-nous croire du moins à celle de l'esprit et des objets extérieurs ? Pas davantage. « Les objets extérieurs (et je ne fais encore ici que citer textuellement le mémoire); les objets extérieurs, les corps, ne sont dans le vrai que nos sensations ou idées sensibles, pures extensions du moi, manifestation de notre être multiple presqu'à l'infini, dont nous ignorons les causes et la nature. » (P. 35.) Quant à l'espace, c'est ce qu'il y a de commun entre nos idées sensibles ; et le temps, c'est la succession de ces idées et de nos modes en général.

Enfin, au-dessus de l'âme et de la nature extérieure, confondues et abîmées toutes deux dans la sensation, il reste encore l'idée de Dieu. Mais qu'est-ce que c'est que Dieu pour l'auteur de ce mémoire ? Que peut-il être logiquement pour un disciple clairvoyant et fidèle de l'école de Condillac ? Pas autre chose qu'un certain état ou une certaine forme de la sensation, celle qui embrasse et enveloppe toutes les autres, en un mot, la sensibilité elle-même. La sensibilité, en effet, ce n'est pas telle ou telle manière de sentir, telle ou telle manière de penser ou de vouloir ; elle contient toutes les formes possibles de la sensation, de la volonté et de l'intelligence ;

elle est simultanément ces trois choses dans la totalité de leurs modes ; et comme, hors de ces modes, il nous est impossible de rien savoir et par conséquent de rien supposer, elle est à la fois tout ce qui est ou tout ce qui nous paraît être, le genre humain, l'univers et Dieu.

Voilà, selon l'auteur, où l'on est forcé d'arriver en prenant au sérieux et en acceptant avec toutes ses conséquences la théorie de Condillac. Il est vrai que Condillac, dans son *Traité des systèmes*, s'est fortement prononcé contre la doctrine de Spinoza ; mais le *Traité des sensations* y conduit logiquement, inévitablement ; car l'idéalisme respire dans chaque page de ce livre, et de l'idéalisme ou panthéisme il n'y a qu'un pas. Si ce pas n'a pas été franchi, c'est la faute de l'homme, ce n'est pas celle du système ; et ne n'oublions pas, le système qui renferme en lui cette dure nécessité, c'est le dernier mot de la philosophie. Cependant, comme je l'ai déjà dit, l'auteur du mémoire a horreur du panthéisme ; il ne peut se résoudre à abdiquer sa liberté, l'espérance d'une autre vie où l'individu se retrouve tout entier avec la conscience de lui-même, et la croyance en un Dieu, auteur et providence du monde. Le sentiment qui le porte à défendre chacun de ces dogmes contre les conséquences fatales de sa doctrine philosophique lui paraît être un fait indestructible de la nature humaine. Que faire alors ? Invoquer le seul appui qui nous reste, celui de la foi et de la révélation. « Entre la négation de toute religion, dit-il, et l'adhésion à la foi révélée, il n'y pas de milieu possible. Si le Christ n'est pas Dieu, il n'y a pas de Dieu. » (P. 371.) La philosophie doit donc se borner rigoureusement aux choses de la vie, à l'étude de la politique et de la morale, aux moyens de satisfaire dans une juste mesure et de concilier entre eux tous les besoins de notre nature. Mais il faut qu'elle renonce à la métaphysique, à la science de Dieu et de l'âme humaine, à l'idée d'un être absolu et à celle d'un être moins parfait qui trouve en lui-même, dans le sentiment de sa force aussi bien

que dans celui de sa dépendance, la preuve d'une existence supérieure ou extérieure à lui. Il faut qu'elle sache qu'il n'y a rien de vrai pour elle que les impressions fugitives d'une sensibilité générale, sans but, sans terme, sans conscience, et dont les ténèbres inaccessibles nous représentent l'universalité des choses.

Je dois le dire sur-le-champ, en ajournant toute autre critique : une telle conclusion n'est pas digne d'un esprit aussi logique et aussi ferme que celui qui a composé ce mémoire, et aussi convaincu qu'il paraît l'être partout ailleurs. Que dans un temps où la pensée n'était pas libre, où la philosophie n'était pas encore un besoin de l'âme, mais une affaire d'érudition ou un simple exercice de l'intelligence, on ait souvent nié au nom de la raison ce qu'au nom de la révélation et de la foi on regardait comme des vérités hors de doute, cela se conçoit et peut se justifier dans une certaine mesure. Mais aujourd'hui comment prendre au sérieux, soit pour son propre compte, soit pour le compte des autres, ce triste expédient qui, même au XVe et au XVIe siècle, n'a fait illusion à personne? Est-ce que l'âme peut se diviser en deux parties, ou plutôt en deux êtres, dont l'un adore ce que l'autre méprise; dont l'un croit fermement, j'entends avec son esprit et non pas seulement du bout des lèvres, ce que l'autre n'a pas même le don de concevoir ? Qu'on y songe bien ! La raison n'est pas en moi une étrangère à qui l'on fait telle part que l'on veut; elle est la partie la plus persistante et la plus réelle de moi-même; elle est mon être tout entier, dans l'acception la plus élevée du mot. Tout ce qui n'a pas été accepté par elle est sans accès chez moi, demeure étranger à mon âme et à mon intelligence, quand même j'en ferais la règle de mes discours et de mes actes; tout ce que j'ai reconnu positivement contraire à ses principes, à ses lois les plus essentielles, je ne puis m'empêcher de le tenir pour impossible ou absurde. Vous commencez par anéantir en moi toute idée de puissance et de force,

de justice, de vérité, de durée, que dis-je? l'idée même de l'être; et vous voulez que je vous comprenne quand vous me parlez ensuite, au nom de la révélation, d'un Dieu tout-puissant, souverainement juste, éternel, infini, qui est la vérité même dans son essence et l'être dans sa plénitude? Encore faut-il que tous ces mots présentent un sens à mon esprit, et d'où le prendraient-ils si je ne trouvais pas en moi, par une suite nécessaire de ma constitution, chacune des idées qu'ils expriment? Or les idées sur lesquelles se fonde la croyance en Dieu ne sont pas autre chose que la raison même, c'est-à-dire la faculté qui nous élève au-dessus des sens, au-dessus de la sphère de notre existence personnelle, jusqu'à la connaissance du vrai et de l'être en soi. Si cette faculté n'existe pas, aucune puissance au monde, aucune grâce ni aucun don surnaturel ne peut la remplacer. Si elle n'est pas ce que nous la croyons, ce que le genre humain la croit par un sentiment naturel et irrésistible, il faut savoir s'en passer, car alors elle n'existe pas. On a pensé dans ces derniers temps être très-habile, et assurer à l'autorité religieuse une domination sans partage, en soutenant que la raison et par conséquent la philosophie conduit nécessairement au panthéisme. Si cela était vrai, le mal serait irréparable, car si mon esprit est fait de telle sorte que l'identité absolue de tous les êtres lui paraisse une proposition évidente et le dernier mot de toutes ses facultés, je vous défie, non pas de me faire adopter, mais seulement de me faire comprendre la proposition contraire, c'est-à-dire le dogme de la création. C'est bien le cas de dire, avec Leibnitz, que le triomphe de cette foi ressemblerait à ces feux de joie que l'on fait après avoir été battu. L'auteur du mémoire aggrave encore pour son compte les difficultés de cette position. Ainsi que je l'ai déjà dit, en laissant à la révélation le soin de nous apprendre qu'il y a un Dieu, qu'il y a une âme, que nous sommes des êtres libres, il maintient à la raison, à la philosophie le droit de résoudre toutes les ques-

tions de l'ordre moral. Il fait mieux encore; il nous donne lui-même tout un système de morale et de politique fondé, comme le reste de sa doctrine, sur le principe de la sensation. Mais comment le système qui nie la liberté, qui reconnaît pour seule règle de nos actions et de nos rapports avec nos semblables l'intérêt bien entendu, l'expérience répétée du bien et du mal physique; qui relègue parmi les chimères tout motif indépendant de nos besoins et de nos passions; comment, dis-je, une telle morale peut-elle se concilier avec les principes qu'on croit tenir d'une autre source? L'homme serait-il responsable ailleurs des actions qu'il a accomplies ici bas sans volonté et même sans conscience? Ou bien cette vie et ce monde, tel que nos sens le comprennent, ne suffisent-ils pas à la destinée qu'on nous fait?

La conclusion de ce mémoire ne signifie donc qu'une chose, c'est que l'âme de l'auteur a plus d'élévation et d'étendue que sa philosophie. Sachons-lui d'autant plus de gré de la franchise, de la fermeté, de la pénétration avec laquelle il a déroulé sous nos yeux toutes les conséquences d'un système qu'il avait tant d'intérêt à montrer sous un plus beau jour. Ce qui importe à l'avancement de la philosophie et de l'esprit humain, ce n'est pas qu'on soit assuré que tel ou tel philosophe a eu personnellement des convictions plus ou moins nobles, des sentiments plus ou moins élevés sur les principales questions de la vie et de la nature humaine; c'est qu'on sache exactement ce que vaut un principe, qu'on en mesure la puissance, l'étendue et les conséquences les plus éloignées. Sous ce rapport, le travail qui fixe actuellement notre attention est presqu'un modèle à suivre. S'il arrivait sous les yeux du public (et certes il n'est pas indigne de cet honneur), il en sortirait plus d'un enseignement utile dans la situation présente des esprits. Cependant les qualités sérieuses qui le distinguent ne suffisent pas pour remplacer ce qui y manque : l'histoire et la critique des principales théories de la certitude,

et une discussion plus détaillée et plus approfondie de la question mise au concours; car ce qu'on trouve ici est plutôt un système général de philosophie.

N° 13.

« Ne serait-ce pas une chose déplorable que quand il y a un raisonnement vrai, solide et intelligible, pour avoir prêté l'oreille à des raisonnements qui tantôt paraissent vrais, tantôt ne le paraissent pas, au lieu de s'accuser soi-même et sa propre incapacité, on finit, de dépit, par transporter la faute, avec complaisance, de soi-même à la raison, et qu'on passât le reste de sa vie à haïr et à calomnier la raison, étranger à la réalité et à la science ? »

PLATON.

(501 pages in-folio, écritures diverses.)

On peut dire sans injustice que dans aucun des ouvrages qui viennent de passer sous nos yeux, la question de la certitude n'a été étudiée et discutée pour elle-même; mais elle a toujours servi de prétexte à l'exposition d'un système arrêté d'avance, à la défense de quelque théorie générale où elle ne paraît qu'en seconde ligne. Il n'en est pas ainsi du mémoire dont je vais vous entretenir. Ici la question est tout, ou du moins tout lui est subordonné; on ne la perd pas de vue un seul instant; et chacun des éléments qu'elle renferme, chacune des parties essentielles du programme est l'objet d'un examen sérieux, approfondi et vraiment digne du sujet. Ce n'est pas que l'esprit systématique manque dans ce travail; il y joue au contraire un trop grand rôle; il en fait à la fois le mérite et les défauts; mais la doctrine à laquelle il aboutit paraît être le résultat, la conséquence naturelle, non le but préconçu et prémédité de la discussion. A côté de cette qualité on en remarque beaucoup d'autres d'une égale valeur : de la vigueur et de l'indépendance dans l'esprit; de l'élévation, souvent même de la profondeur dans les idées; l'habitude des

méditations et de la vraie méthode philosophique; enfin, une très-grande familiarité avec le XVIIe siècle, principalement avec Descartes et avec Leibnitz, sans préjudice des productions les plus importantes de la science contemporaine. Malheureusement il ne paraît pas que l'érudition de l'auteur s'étende beaucoup plus loin, et qu'il ait vécu suffisamment avec les grands génies de l'antiquité. C'est ce qui fait que sa critique manque généralement d'ampleur, d'à-propos et de justesse; car la première condition pour juger un système avec impartialité, c'est de le considérer dans ses rapports avec les autres, de tenir compte du temps et des circonstances intellectuelles où il a paru. Dans la théorie, il y a des principes poussés à l'extrême, et qui, entendus dans toute la rigueur que l'auteur veut leur donner, seraient certainement en désaccord avec le fond de sa pensée, et, je me hâte de le dire, avec les sages conclusions par lesquelles il finit. Dominé par l'exemple de Descartes, qui voulait introduire dans la philosophie l'unité des sciences mathématiques; abusant du précepte de Leibnitz, qu'il faut diminuer autant que possible le nombre des axiomes, il essaye d'expliquer les vérités les plus évidentes, et cherche une raison aux principes les plus élevés de la connaissance humaine. Quelquefois cette tentative donne de la profondeur à sa pensée; mais plus souvent elle la compromet; car il est impossible d'établir des rapports de subordination et de dépendance entre des idées également nécessaires, sans affaiblir les uns, sans exagérer les autres, et sans méconnaître dans les deux cas les rapports qui existent entre les choses elles-mêmes. On s'aperçoit aussi que le temps a manqué, car il y a des parties évidemment interrompues; il y a des lacunes qu'on est forcé de supposer et de remplir tout à la fois, quand on ne veut pas perdre la chaîne des idées. Malgré ces imperfections, le mémoire n° 13 a une incontestable supériorité sur tous ceux qui nous ont occupés précédemment, et dont quelques-uns sont déjà des ouvrages de talent.

Il se divise en trois parties très-nettement séparées les unes des autres : la première est consacrée à l'exposition et à la critique des principaux monuments du scepticisme; car l'auteur a pensé qu'avant de démontrer les droits et le pouvoir de la raison, il fallait écarter les préventions élevées contre elle; la seconde contient la théorie de la certitude, de la vérité et de la probabilité, en un mot, de la connaissance humaine considérée dans tous ses moyens et sous toutes ses formes; enfin dans la troisième on s'est efforcé de réunir et de coordonner en un tout systématique les vérités que le doute ne doit pas atteindre.

Remarquons d'abord que cette division ne renferme pas exactement le programme. Pour rester fidèle au programme, il fallait exposer et discuter les plus célèbres opinions anciennes et modernes sur le problème de la certitude, et les suivre dans leurs conséquences théoriques et pratiques. Cette condition n'est pas mentionnée ici, et, dans le fait, elle n'a pas été observée; car, excepté quelques aperçus fugitifs et quelques jugements épars sur les autres systèmes, la partie historique de ce mémoire est consacrée tout entière au scepticisme, et même, dans ces limites étroites, elle laisse beaucoup à désirer, comme on ne tardera pas à s'en convaincre. L'ordre que l'auteur a suivi n'est pas un moindre sujet de reproche, et ne s'accorde guère avec la prétention d'imposer à la philosophie l'unité et la rigueur des démonstrations géométriques. Il est évident que, pour réfuter le scepticisme, il faut en appeler sans cesse aux lois les plus nécessaires de la pensée, à l'autorité irrésistible de chacun des principes et de chacune des facultés de l'intelligence; il faut démontrer que ces facultés, ces principes ou ces lois, le sceptique ne saurait les méconnaître sans se condamner au silence et sans renoncer à se comprendre lui-même. La chose est facile, à différents degrés sans doute, selon la valeur des esprits qu'on rencontre devant soi; la chose est facile quand on a donné

d'avance une bonne théorie de la connaissance humaine; mais dans le cas contraire, quand la théorie doit venir après la critique, c'est-à-dire la règle après l'application, n'est-on pas obligé d'anticiper sur la première, et par conséquent de les mêler l'une avec l'autre? De là encore un autre inconvénient, la nécessité de se répéter; et, quand on veut échapper à cet écueil, de ne pas dire tout ce qu'il faut pour être compris, de rester à moitié chemin du but qu'on veut atteindre. C'est précisément ce qui arrive plus d'une fois dans ce travail. La plupart des arguments qu'on oppose à Sextus et surtout à Hume, ne sont réellement que des fragments de la doctrine qu'on rencontre plus tard; et l'auteur le sent si bien, qu'il craint de leur donner les développements qu'ils exigent, qu'il aime mieux laisser la critique inachevée que d'y dépenser en quelque sorte tout son système : on dirait un homme qui veut s'arrêter à temps dans un procès ou dans une guerre qu'il soutient de ses deniers.

En portant notre attention de la distribution extérieure sur le fond même de l'ouvrage, nous voyons que des trois parties dont il se compose, la première, c'est-à-dire la plus étendue, puisqu'elle n'occupe pas moins des trois cinquièmes du mémoire, est sans contredit la plus commune et la moins intéressante. Il est hors de doute que l'auteur a étudié par lui-même les principaux monuments du scepticisme, ceux du moins qui étaient particulièrement désignés à ses recherches; mais, s'y renfermant d'une manière trop exclusive, sans remonter à leur origine, sans les suivre dans leurs destinées, sans rechercher le lien qui les unit et l'influence qu'ils ont exercée les uns sur les autres ou sur la marche entière de la philosophie, son exposition manque d'unité et d'intérêt, et, quoique matériellement exacte, demeure au-dessous de la vérité historique; la critique, pour la même raison, manque d'élévation et d'à-propos. Ainsi, au lieu de réfuter un à un tous les arguments de Sextus, comme s'ils pouvaient encore

être pris au sérieux, et s'adresser à l'esprit de notre temps, il aurait fallu remonter aux sources de ses ouvrages, en étudier la formation, en démêler les divers éléments, faire la part de chacun des philosophes qui y ont contribué; celle de Pyrrhon et celle d'Ænésidème, celle des anciens sophistes ou des disciples dégénérés de l'Académie, et indiquer en même temps les opinions dogmatiques contre lesquelles chacune de ses objections est dirigée. Car Sextus ne possède rien en propre; il s'est borné à réunir et, pour ainsi dire, à enregistrer les traditions de son école; ses deux livres peuvent être considérés, je ne dis pas comme une histoire, ni même comme un résumé, mais comme le procès-verbal du scepticisme chez les Grecs. Si l'auteur du mémoire avait voulu les considérer sous ce point de vue, il y aurait trouvé la matière d'une critique plus féconde que celle où il s'est renfermé; il en aurait tiré d'utiles enseignements, non-seulement pour l'histoire, mais pour l'appréciation philosophique du pyrrhonisme, pour la connaissance de ses effets, de ses causes et de sa valeur absolue. Ce qu'il a négligé de faire, d'autres l'ont fait avec beaucoup de succès, comme on le verra par les mémoires qu'il nous reste encore à examiner. Je ferai la même remarque à propos de Huet, à qui l'auteur daigne à peine consacrer quelques pages. Sans doute, à le considérer en lui-même, le *Traité de la faiblesse de l'esprit humain* est un livre très-médiocre, sur lequel on a bientôt formé son jugement quand on vient de quitter Sextus. Mais quoi! n'y a-t-il rien à dire sur les circonstances dans lesquelles il a été écrit, sur les ouvrages qui l'ont précédé, sur ses causes intérieures et extérieures, sur l'alliance étrange qu'il veut établir entre le scepticisme et la foi, et sur l'influence qu'il a exercée soit dans le sein même, soit en dehors de la philosophie? A l'égard de Hume, c'est un reproche d'un autre genre que l'on a à faire. Ici c'est la critique philosophique qui est en défaut, non parce qu'elle manque de justesse, mais parce qu'elle est inachevée et insuffisante. Nous

avons déjà trouvé la raison de cette lacune dans le plan que l'auteur a adopté. Mais qu'est-ce qui l'empêchait de présenter sous une meilleure forme la doctrine du philosophe anglais et sa célèbre argumentation contre le principe de causalité? J'ai déjà eu lieu de faire ailleurs cette remarque : on ne fait pas connaître un système de philosophie par une suite de citations rattachées les unes aux autres d'une manière plus ou moins habile. Pour interpréter fidèlement la pensée d'un autre, il faut d'abord s'en pénétrer, puis on l'exposera avec suite, avec une parfaite liberté d'esprit et de langage, comme si l'on avait à rendre compte de ses propres idées. On voit que l'auteur a fait une étude très-sérieuse de Kant; il donne une analyse détaillée de la *Critique de la raison pure*, et apprécie assez bien quelques parties isolées de ce vaste et austère monument. Je citerai pour exemple la théorie des catégories, celle du *Schésme transcendantal* et l'*Esthétique transcendantale*. Mais quand il essaye de l'embrasser tout entier, et d'en déterminer le caractère général, alors ses jugements portent à faux, sa critique devient outrée et dépasse le but. Il nous montre Kant bien plus hostile à la raison et au dogmatisme que Sextus et Hume. Ces deux derniers philosophes ne sont que sceptiques, ils se contentent de révoquer en doute la puissance de la raison humaine, tandis que le premier la nie, et par ce motif est obligé de subir la qualification de *nihiliste*. Rien de plus faux que cette distinction en elle-même et l'application qui en est faite au préjudice de Kant. Serait-il donc possible d'aller plus loin que le doute, quand on refuse de croire au témoignage de nos facultés? Nier positivement, n'est-ce pas supposer cette certitude absolue qu'on veut détruire? N'est-ce pas professer ouvertement le dogmatisme ? C'est précisément pour éviter cet écueil que les anciens sceptiques avaient imaginé toutes ces locutions si vivement recommandées par Sextus : *Je ne décide rien; il faut voir; toute preuve peut être combattue par une preuve contraire*, etc. Les sceptiques mo-

dernes ont conservé le même principe en lui donnant une signification plus sérieuse et plus profonde. Hume, par exemple, en soutenant que toutes nos connaissances se réduisent à des impressions et à des idées sensibles, ne prétend pas que toute existence soit renfermée dans ces deux choses. Kant serait-il donc le seul qui eût franchi cette limite? L'auteur du mémoire n'hésite pas à l'affirmer. Il accuse le philosophe allemand de nier absolument l'existence de la vérité, l'existence des choses en elles-mêmes, et de la faculté par laquelle nous croyons les connaître. Kant dit positivement le contraire. Il admet l'existence d'un être en soi, d'un pur *noumène*, quoique notre esprit, enfermé comme il l'est dans le cercle de la conscience, ne puisse pas entrer directement en commerce avec lui. Et, en effet, parce que je n'aperçois rien que des phénomènes et les lois de ma propre intelligence, ai-je le droit d'affirmer que, hors de ces phénomènes et de ces lois, rien n'est possible? Ce serait une contradiction bien étrange. Kant a essayé aussi de prouver l'existence du monde extérieur. Cela doit suffire, je pense, pour qu'on ne lui reproche pas de l'avoir niée, quel que soit d'ailleurs le succès de sa démonstration. En somme, c'est bien assez qu'on puisse l'accuser de scepticisme; il ne faut pas tenter d'en faire un sophiste, ni assimiler la *Critique de la raison pure* à l'argumentation de Gorgias contre l'être et la science en général.

J'arrive à la seconde partie, où se trouve exposée, comme on sait, la théorie de la connaissance. Certainement, je ne voudrais pas me porter garant de toutes les opinions qu'elle renferme; mais je suis en mesure d'affirmer que, dans aucun des mémoires qui ont déjà été examinés, on ne rencontrerait un morceau de cette valeur. C'est ici principalement que l'auteur a déployé les ressources de son esprit, qu'il se montre avec tous ses avantages, avec toutes les qualités qui le distinguent, et dont la plupart vous ont déjà été signalées. Pas de certitude, selon lui, pas de connaissance possible, si l'on ne

commence par admettre, comme un fait incontestable et comme une autorité infaillible, le témoignage de la conscience. Avant de chercher la vérité au-dessus de moi, avant de me demander ce que c'est que la nature, ce que sont les choses en général, il faut que je sois assuré que je pense et que je suis. En un mot, il faut accepter la méthode et le principe de Descartes. La conscience est une faculté distincte de notre esprit, mais non pas une faculté isolée : elle a son autorité propre qui échappe à tout contrôle, qui est infaillible par cela seul qu'elle existe ; mais elle enveloppe les autres facultés de l'âme humaine, elle éclaire leur existence en même temps qu'elle nous laisse apercevoir la sienne. C'est ainsi que la certitude absolue, dont elle est la source, devient le partage de l'intelligence tout entière, c'est-à-dire de tous les principes et de toutes les facultés dont elle se compose.

D'abord, je ne peux pas séparer le fait de ma pensée ou de la conscience en général de celui de mon existence ; ils me sont donnés l'un et l'autre en même temps, et de telle manière, que le premier, sans le second, me paraît impossible à concevoir. Mais le lien que j'apercois entre ces deux choses ne se rapportent pas seulement à moi ; c'est le rapport universel du phénomène à la substance ou de la qualité à l'être ; c'est un principe qui dépasse évidemment la portée de sens intime, et ne peut être connu sans une faculté d'un ordre supérieur, c'est-à-dire sans la raison. Donc, la raison est impliquée dans la conscience, qui ne peut se passer de son concours, qui ne peut se concevoir sans elle, et la certitude que j'accorde à l'une de ces facultés, il m'est impossible de la refuser à l'autre. Voici maintenant une autre conséquence qui vient immédiatement se rattacher à celle-ci. L'idée de l'être ou de la substance renferme évidemment celle de l'identité ; car, la substance, c'est ce qui persiste, ce qui ne change pas au milieu de la succession et de la variété des phénomènes. Or, n'est-ce pas sur le principe d'identité que se fonde tout

raisonnement déductif? Le rapport qui existe entre les prémisses et la conclusion, est-ce autre chose qu'un rapport d'identité? et, toutes les règles, comme la forme même du syllogisme, n'ont-elles pas pour but de constater ce fait? S'il en est ainsi, la certitude de la conscience, en nous forçant d'accepter le principe d'identité, doit s'étendre aussi au raisonnement, qui n'est qu'une simple application de ce principe. Nous voilà déjà assurés de la conscience, de la raison et du raisonnement déductif; il faut, à présent, qu'on nous démontre la valeur de la perception externe et de l'induction, ou des connaissances qui nous mettent en rapport, soit avec la nature, soit avec nos semblables. La perception externe n'est pas une faculté originale de l'esprit, à laquelle il faut chercher des titres à part; elle est une simple application du principe de causalité, comme le raisonnement de celui de la substance. Or tout ce qui a été dit de ce dernier principe est également vrai du premier. Quoique émané de la raison, qui seule a pu l'élever au rang d'une condition universelle de tous les phénomènes, il nous est donné d'abord dans un fait de conscience. Dès la première opération de la pensée, dès le premier sentiment que j'ai de moi-même, je m'apparais à la fois comme une substance et comme une cause, comme un être et comme une force. Il y a plus : ce qui constitue l'être, c'est-à-dire l'identité, ne tombe pas sans la conscience; tandis que je m'aperçois directement et me sens agir comme force. Voyons maintenant comment cette idée, avec le rapport universel que la raison y ajoute, a la puissance de m'introduire dans le monde extérieur. Si je suis une force, c'est-à-dire une nature essentiellement vivante et active, il est inévitable que je cherche à me développer, à m'étendre, et pour ainsi dire à reculer mon existence hors de ses limites actuelles. C'est cela même qu'on appelle agir. En même temps que j'ai conscience de mon activité, je me conçois donc comme un être susceptible d'extension, de développement, ou, pour me servir des expressions de l'auteur,

« comme une sphère expansive qui s'agrandit indéfiniment quand nul obstacle ne l'arrête ; « voilà l'origine de la notion d'étendue. Mais l'étendue ne me représente pas encore le monde extérieur, bien qu'elle soit un de ses attributs ou une de ses premières conditions. Il faut y joindre un autre élément qui dérive également du principe de causalité ; je veux parler de la notion de résistance. Quoique ma nature m'en fasse un besoin, je n'ai pas le privilége d'étendre indéfiniment mon activité : je rencontre des obstacles sans nombre ; et qu'est-ce que c'est qu'un obstacle? c'est une force qui résiste à celle que je suis moi-même, et qui, bien que différente de moi, n'est cependant pas moins réelle. La notion de résistance, combinée avec celle d'étendue, me représente la matière, et ce que nos différents sens viennent ajouter à ces deux conditions essentielles me représentent les corps. Pour donner plus d'autorité à cette théorie, l'auteur se croit obligé de faire en même temps la guerre au principe cartésien, que l'essence de la matière est toute dans l'étendue, et à la doctrine de M. Maine de Biran, qui fait dériver la notion de corps du sentiment de la résistance. Mais on se demande ce qu'il ajoute véritablement à cette dernière opinion. Le développement dont notre âme est susceptible par l'exercice de ses facultés actives, peut-il se comparer à l'étendue proprement dite, telle que les physiciens et les géomètres la conçoivent? Est-ce bien ce fait qu'on représente avec trois dimensions et qu'on réussit à circonscrire, tantôt dans un triangle, tantôt dans un cercle, tantôt dans un carré ou dans toute autre figure? Si l'on a voulu dire que c'est pour l'âme un besoin naturel de faire sentir son énergie hors d'elle-même ou de produire une action réelle dans une autre sphère que celle de sa propre conscience, alors on suppose précisément ce qui est en question, c'est-à-dire l'existence du monde extérieur et la faculté de nous mettre en communication avec lui. On me permettra de ne pas m'arrêter plus longtemps sur ce point ; car mon but

est plutôt de donner une idée générale de la méthode et du système de l'auteur que d'apprécier séparément la valeur de ses opinions. J'arrive donc, sans autre préambule, à la théorie de l'induction.

Le principe d'induction, si nous en croyons ce mémoire, n'est, pas plus que la perception externe, un jugement intuitif ou un fait irréductible de l'esprit humain; il se rattache à un autre principe dont la certitude se trouve déjà établie, comme implicitement renfermée dans celle de la conscience : c'est l'idée de raison dans le sens de Leibnitz, de raison suffisante ou de raison d'être, se substituant à l'idée de force qu'elle ne fait que reproduire sous une forme plus générale. En effet, est-ce qu'une force ne contient pas en elle tous les effets qu'elle produit ou qu'elle est capable de produire, et, dans ce sens, n'en est-elle pas la raison d'être? La raison d'être d'une chose, n'est-ce pas ce qui la contient virtuellement, ce qui la produit au dehors par une suite de son propre développement, et qui, après l'avoir produite, lui donne encore tout ce qu'elle possède? Il est naturel que, ce rapport une fois connu, et il ne peut l'être que par une aperception directe de la conscience dans l'acte volontaire, on l'étende de la sphère de la volonté à celle des idées et des choses en général. C'est ainsi qu'à la notion de force vient se substituer, comme je l'ai dit, la notion de raison. Maintenant qu'on veuille ajouter à ce dernier principe celui de l'identité, qui en est inséparable, et dont la valeur a déjà été démontrée, on aura cette proposition sur laquelle se fonde tout raisonnement inductif : la raison étant la même, l'effet aussi sera le même; les mêmes raisons donnent naissance aux mêmes faits; le rapport que j'aperçois entre ceux-ci a d'abord existé, et existe d'une manière permanente dans celles-là. L'induction ainsi comprise, et en supposant qu'elle s'appuie sur des expériences légitimes, a beaucoup plus de valeur qu'on ne lui en reconnaît ordinairement; elle ne s'élève pas seulement, comme on l'a prétendu, à la plus haute probabilité, mais à

une entière certitude. Quoi qu'on pense de cette théorie, elle n'est assurément ni superficielle, ni commune, et je dois ajouter qu'elle est défendue avec un véritable talent d'analyse et de discussion. Je ne suivrai pas l'auteur dans les considérations où il entre au sujet de quelques autres faits de l'intelligence, comme les notions de temps, d'éternité, d'espace, de bien, d'infinitude; on y retrouverait toujours la même méthode et l'application du même principe. Je me contente de signaler en passant les pages très-sensées qu'il consacre à la vraisemblance, à l'analogie, à la probabilité, et je me hâte d'aborder la dernière partie de son travail, celle qui doit contenir les résultats définitifs de ses recherches.

On sait quel est le but de cette dernière partie. Elle est destinée à nous apprendre si la vérité, telle que notre raison peut la connaître, est la nature même des choses, et quelles sont les vérités que la philosophie peut se glorifier d'avoir sauvées des attaques du scepticisme. L'auteur a jugé à propos de commencer par celles-ci, et, sans avoir la prétention d'en fixer le nombre, il en est trois sur lesquelles il insiste particulièrement : le fait de la liberté et de la responsabilité humaine, la distinction de l'âme et du corps, l'existence de Dieu. Ces trois choses lui paraissent être des conséquences évidentes de sa théorie de la connaissance. Le fait de la liberté n'a pas besoin d'être prouvé en lui-même, puisqu'il est attesté immédiatement par la conscience, dont l'autorité est à la fois infaillible et irrécusable. Mais comment concilier la liberté de l'homme avec une autre vérité non moins certaine, c'est-à-dire la prescience divine, ce terrible sujet d'argumentation parmi les théologiens comme parmi les philosophes ? Il n'est pas nécessaire, selon l'auteur, qu'un tel résultat soit en notre pouvoir, car il n'y a aucune parité entre les deux faits qu'on veut opposer l'un à l'autre. Rien de plus clair, de plus évident pour nous que le fait de la liberté, dont le sentiment se confond avec celui de notre existence; rien de plus obscur, au contraire, et de plus mystérieux que les attributs de la nature

divine et la manière dont ils s'exercent dans l'univers ou dans la conscience de l'homme. Cette réponse satisfait certainement le bon sens; elle ne satisfait pas la science, qui a besoin de comprendre et d'expliquer, au risque même de se perdre dans les chimères, ce que la majorité des hommes se contente de croire. On établit avec une égale facilité la distinction de l'âme et du corps, ou plutôt la spiritualité du moi. Il suffit pour cela de rappeler ce qui a été dit plus haut sur l'origine de la notion d'étendue. Il est clair que l'étendue ne saurait être le principe ou une des conditions de l'esprit, puisque c'est l'esprit, au contraire, qui la produit par un effort spontané de ses facultés actives. Il ne reste donc plus qu'à montrer sur quel fondement repose l'existence de Dieu; et c'est ici que la position de l'auteur devient très-difficile. Fidèle jusqu'au bout à sa méthode, qui consiste à tout expliquer par le même principe et à absorber toutes nos idées en une seule, il se voit dans l'alternative ou de sacrifier les deux faits qu'il vient de mettre lui-même hors de discussion, ou de les sauver au prix d'une inconséquence.

Le principe qu'on invoque le plus ordinairement pour démontrer l'existence de Dieu, c'est la nécessité de remonter à une cause première, universelle et permanente de tous les phénomènes dont l'ensemble constitue l'univers. Mais, comme nous l'avons déjà appris à l'occasion de l'induction, l'idée de cause, selon l'auteur du mémoire, n'est pas un véritable principe et ne contient pas la conséquence qu'on en veut tirer; car, lorsque nous apercevons un phénomène, il ne nous suffit pas de savoir qu'il ne s'est pas produit tout seul; nous nous demandons aussi pourquoi il a été produit, c'est-à-dire quelle est sa raison d'être. En effet, ce qu'on appelle un phénomène, ce qu'on entend par une existence relative et contingente, c'est ce qui nous apparaît dans un point déterminé du temps et de l'espace; or, tous les points du temps et de l'espace étant susceptibles de la même détermination, il nous faut chercher pourquoi elle a lieu ici plutôt que là, dans tel moment plutôt

que dans tel autre. Par conséquent l'idée de cause est tout à fait insuffisante sans l'idée de raison, ou plutôt le premier de ces deux principes n'est qu'une application limitée du second; car la raison contient la cause, comme la cause contient l'effet. Cependant elle n'est pas encore le principe le plus élevé de la raison humaine; car si tout ce qui est circonscrit dans le temps et dans l'espace, c'est-à-dire tout ce qui est fini, a hors de soi sa raison d'être, il n'y a que l'infini qui réponde véritablement à cette dernière idée et puisse nous rendre compte de l'existence, soit des choses en général, soit de chaque phénomène en particulier. Mais l'idée de l'infini ne peut-elle pas se résoudre dans quelque principe plus élevé encore? Demandons ce que c'est que l'infini, et nous aurons cette réponse: ce qui est partout et toujours; ce qui est sans condition et sans limites; ou simplement ce qui est. Toute existence finie, relative et contingente, n'est en effet qu'un mode ou une forme de l'être; l'être lui-même, c'est l'infini. Si nous demandons actuellement quelle est la raison de l'infini, nous obtiendrons le même résultat : il est parce qu'il est. Ainsi l'idée de l'être est la seule qu'on ne puisse pas subordonner à une autre et qui n'admette aucune transformation possible. Elle est donc, je ne dirai pas le principe le plus universel, mais le principe unique et l'essence même de la raison. Il est impossible de souscrire à ce résultat, pour peu qu'on ait observé et comparé entre eux les différents faits de l'intelligence qu'on cherche ici à résoudre les uns dans les autres. D'abord la notion de raison ne remplace pas la notion de cause. Toute cause me représente une force qui agit, qui vit, qui produit, qui détermine, non pas la forme, mais l'existence même d'un fait, qui s'adresse à ma sensibilité aussi bien qu'à mon intelligence, et que ma conscience me fait comprendre beaucoup mieux que ma raison, parce que je suis moi-même une cause et une force. Au contraire, la notion de raison ne s'adresse qu'à mon intelligence; elle me représente une idée qui en enveloppe une autre d'une moindre étendue, un principe gros

de ses conséquences. Elle explique, elle éclaire; elle n'agit pas. Elle détermine, non l'existence, mais la forme des objets. Le géomètre cherche des raisons, parce qu'il vit au milieu des abstractions et des idées; le physicien cherche des causes, parce qu'il vit au milieu de la réalité et des faits. Le philosophe démontre très-bien que la cause première de l'universalité des choses en est aussi la première raison; mais il ne lui est pas permis de confondre ces deux attributs également nécessaires de la nature divine, c'est-à-dire l'intelligence qui conçoit et la force qui réalise, autrement appelée le pouvoir créateur. On ne réussit pas mieux à résoudre l'idée de cause dans l'idée de l'être. Sans doute la première de ces deux idées ne peut se concevoir sans la seconde. On ne saurait admettre comme cause ce qui n'existe pas, ce qui n'a rien de l'être, ce qui ne remplit pas la condition de l'identité, de la persistance, et par conséquent ne se distingue pas des simples phénomènes, au-dessus desquels le principe de causalité nous élève. Mais la proposition réciproque n'est pas moins vraie. Un être sans vertu et sans force, qui n'agit, ne pense pas et ne remplit aucune des conditions d'une véritable cause, n'offre à notre esprit qu'une pure abstraction.

L'auteur du mémoire s'est arrêté à temps dans la voie périlleuse où nous venons de le suivre. Après avoir absorbé successivement la force dans la raison, la raison dans l'infini, et l'infini dans l'être, il n'en persiste pas moins à considérer ce dernier principe, auquel il donne le nom de Dieu, comme une cause active, intelligente et parfaitement libre. Il définit même d'une manière très-élevée la liberté divine, qu'il distingue, avec raison, du libre arbitre de l'homme, et qu'il invoque comme une preuve de l'optimisme. Il repousse cette proposition, dont on a tant abusé, à savoir *que tout est en Dieu*. « Le monde, dit-il, n'est ni en Dieu ni hors de Dieu; car il n'y a, pour lui, ni dehors ni dedans. » On n'est pas plus autorisé à dire que le monde soit un écoulement, une émanation de Dieu, un développement de sa substance : ce se-

rait appliquer à l'essence infinie des expressions qui ne conviennent qu'aux choses matérielles et finies. Cependant, si Dieu est exclusivement l'Être, et si rien n'est que lui, que devient la personne humaine, si clairement reconnue par la conscience? L'auteur ne se dissimule pas la difficulté d'accorder ensemble ces deux existences : il ne peut pas non plus se résoudre à sacrifier l'un des deux. Alors, que fait-il? Au lieu de s'en prendre à son système, ou plutôt à sa méthode, il accuse les bornes de la raison humaine et s'incline humblement devant un mystère. « Nous sommes, dit-il; il est, et nous sommes par lui; voilà tout ce que nous savons..... Je ne vois dans tout cela que des obscurités propres à humilier mon intelligence bornée, mais nullement des contradictions qui puissent embarrasser ma raison. »

D'après le plan que j'ai indiqué plus haut, il restait encore une dernière question à traiter, celle qui est relative à la nature de la vérité, considérée en elle-même, et dans ses rapports avec les facultés de l'homme. Mais cette question est entièrement résolue par ce qui précède. Il n'y a pas de vérité plus générale que l'Être, c'est-à-dire que Dieu, dont l'idée constitue le fond de notre raison; par conséquent, Dieu et la vérité se confondent; toute vérité vient de Dieu : et la vérité, dans son unité, dans son principe, n'est pas autre chose que l'essence de Dieu elle-même.

On voit que cette troisième partie ne tient pas les promesses de la seconde, et ne rachète pas la faiblesse de la première. Le mémoire tout entier est une œuvre trop inégale, trop inachevée pour entrer en concurrence avec ceux qui suivent; mais il est certainement digne de vos encouragements. Les qualités qui le distinguent sont celles d'un esprit élevé, précieux, désireux de connaître la dernière raison des choses; et qui, au milieu même de ses écarts, sait se modérer et se contenir.

(*La suite au prochain cahier.*)

PREMIER MÉMOIRE

SUR LA

PERSISTANCE DE LA PERSONNALITÉ

APRÈS LA MORT,

PAR M. BOUCHITTÉ,

La mission de la philosophie se précise avec le temps de plus en plus; elle se développe sous l'empire des lois de l'intelligence; elle s'étend comme les lumières qui éclairent la voie qui s'ouvre devant elle, comme la culture d'esprit qui accroît chaque jour ses moyens d'investigation et d'analyse. Et ce n'est pas seulement dans les travaux du philosophe et du savant que ces progrès se laissent apercevoir, un œil attentif les suit jusque dans les mouvements en apparence irréguliers de la multitude; car la réflexion, que nous entrevoyons à peine dans l'homme inculte, s'y trouve néanmoins à coup sûr, et s'y fortifie dans la mesure des moyens d'instruction dont il dispose, et des résultats qu'il en obtient; l'observateur exercé en saisit la trace dans ceux mêmes qui en paraissent le moins susceptibles. Aussi devons-nous reconnaître que les vérités qui, dans la conscience du philosophe, atteignent un

haut degré de clarté, reposent avec moins d'évidence, mais non moins de certitude dans celle des peuples. C'est suivant cette loi que se produisent les progrès et la diffusion des lumières, fait contesté par quelques-uns, et qui toutefois n'en éclate pas moins là même où il est le plus facile d'en constater les écarts.

Mais dans cette action réciproque des intelligences cultivées et des esprits incultes, dans ce travail incessant par lequel les premiers s'inspirent des instincts des derniers, les résument, les expliquent et les éclairent, suffit-il que la philosophie provoque la réflexion? Ne faut-il pas encore qu'elle la guide dans cette voie difficile? Suffit-il qu'elle excite dans l'homme le besoin de se rendre compte de ses pressentiments et de ses croyances? Ne faut-il pas encore qu'elle aide à le satisfaire.

Depuis le plus reculé des jours auxquels ses souvenirs puissent atteindre, le genre humain est en possession de quelques idées fondamentales, dont plusieurs confuses encore, mais certaines, sont comme le pressentiment de ses grandes destinées : le sens moral, l'existence de Dieu, la confiance dans une autre vie, etc. Voilées sous les instincts les plus généreux de l'homme, consacrées par les institutions religieuses des sociétés de tous les âges, ces idées restent obscures ou incomplètes toutes les fois que la réflexion n'en sonde pas la profondeur et ne les dégage pas des éléments étrangers qui s'y mêlent. C'est donc ce rapport de la réflexion et des croyances natives qu'il est important d'étudier. Or, si l'on examine l'homme, si l'on étudie la loi qui le dirige dans le développement des ses facultés physiques, morales, intellectuelles, partout, quelles que soient ces facultés, on reconnaîtra une marche analogue, un procédé uniforme ; partout, dans chaque ordre de facultés, un ou plusieurs faits se produisent, soit extérieurs à l'homme, soit nés de sa spontanéité propre ; faits naturels, physiques, moraux, intellectuels, restreints d'abord, presque insignifiants, sans conséquences visibles au premier

coup d'œil, mais qui ne tarderont pas à se montrer avec le temps et le besoin. En effet que la réflexion s'y applique, tout changera de face ; une pensée rapide, une circonstance en apparence indifférente se multiplieront en riches développements, en merveilleuses créations. Et cependant, poussé par le besoin, par le génie, par la nécessité, par le caprice, par le plaisir, l'homme s'en sera emparé, sans pressentir ce que le temps réserve à son œuvre, sans voir le plus souvent au delà de l'instant fugitif qui éloigne de lui le danger ou en rapproche le plaisir.

Frappé par la tempête, un tronc d'arbre roule aux yeux du sauvage, dans le fleuve qui présenta jusqu'alors une invincible barrière à ses courses lointaines ; il se soutient sur les eaux, vogue, et, poussé par les vents, touche bientôt à l'autre bord ; quelques animaux étendus sur ses mousses, cachés à l'abri de ses rameaux ont abordé avec lui sur la rive opposée. Il n'a fallu que cette simple vue à l'homme de la nature : peu de jours après, une informe pirogue le portera, lui et sa famille, vers ces savanes enviées dont il se croyait séparé pour jamais. De cette tentative grossière aux miracles de la marine contemporaine, il y a le temps, milieu nécessaire à la réflexion et au génie. Que l'esprit de l'homme féconde ces faibles semences, bientôt l'Océan ne séparera plus les hémisphères, et la civilisation commencera ce travail persévérant d'union entre tous les peuples qui se continue et s'étend sous nos yeux.

Si, puisant d'autres exemples à une autre source, nous nous adressons à l'histoire de l'art, la peinture, sortie des timides essais de Dibutade, nous révèlera aussi de lents et inévitables progrès dus à la réflexion. C'est la sollicitude laborieuse de l'artiste, qui, partant d'un trait mal assuré, rendant à chaque pas tributaires de l'art mille découvertes de l'esprit humain, chimie, optique, anatomie, perspective, etc..., est arrivée à produire tant et de si merveilleux effets du modelé et de la couleur, et à créer, sur une surface plane, par le

moyen du clair-obscur, ces vives illusions de distance et de profondeur.

Le lecteur sans doute a saisi notre pensée, et ces deux exemples auront suffi, sans que nous ayons besoin de parcourir tous les développements de la science, de l'art, de l'industrie, pour prouver que partout se retrouvent et le même point de départ, et la même loi de progrès laborieux, depuis les créations les plus sublimes du génie de l'homme, jusqu'aux procédés perfectionnés de la culture des champs, jusqu'à l'exercice des métiers les plus vulgaires.

Nous n'aurions point à redouter de contradicteurs, si nous nous arrêtions à ces progrès visibles, palpables, qui frappent d'abord par la grandeur ou séduisent par le charme de leurs résultats. Mais les objections ne manqueront pas de se produire aussitôt que, quittant le domaine accessible à tous de la puissance physique, de cette puissance du moins qui, relevant de l'ordre spirituel par le génie créateur, appartient à l'ordre matériel par son sujet, par sa forme et par ses applications, nous nous renfermerons dans le règne abstrait de la pensée; elles deviendront plus fortes encore, quand nous nous efforcerons de montrer que l'intelligence suit une marche analogue dans l'étude des vérités morales qui touchent de plus près à la religion, dans l'étude de la religion elle-même.

Ces scrupules partent de sentiments qui honorent l'homme, mais qu'il est nécessaire d'analyser et d'approfondir. Nous donnons justement à ce qui concerne la religion une importance qui surpasse de beaucoup celle des faits étrangers à ce premier des éléments humains; nous croyons que nos relations avec la vérité suprême ne sauraient suivre cette même loi qui nous guide dans la connaissance des vérités secondaires. C'est là sans doute une conséquence de cette aspiration incessante à une destinée immortelle, à une existence dont la vie terrestre ne peut être qu'une imparfaite image. L'incomparable grandeur du but nous dispose à croire que la

voie par laquelle on y parvient n'a rien de commun avec celle que suit l'esprit humain dans ses investigations moins spirituelles. Mais, quoique cet instinct que nous venons de signaler soit une des bases solides sur lesquelles nous nous proposons d'appuyer bientôt nos démonstrations, nous devons le soustraire ici à une application irréfléchie et inexacte, et n'en pas moins maintenir dans sa généralité la loi que nous avons énoncée plus haut.

L'observation psychologique d'ailleurs ne laisse aucun doute à cet égard. Que nous en cherchions les éléments dans l'âme de chacun, ou que nous soumettions à la vérification de l'histoire les données de l'expérience personnelle, les résultats sont les mêmes. Si nous étudions l'homme individuel, nous y saisirons, à divers degrés d'une clarté, il est vrai, souvent bien faible, le pressentiment, l'idée vague, la notion plus ou moins explicite, plus ou moins précise d'une autre vie. Or, si la plupart des hommes ne répondent pas à cette pensée d'une manière digne d'elle, ce n'est pas une raison pour en méconnaître et la force et l'universalité. Cette indifférence, ou plutôt cet oubli, très-commun sans doute, jamais complet cependant, mais qui souvent semble l'être, s'explique par l'état de l'homme, et par les conditions de sa vie temporelle. De quelque manière, en effet, que l'on interprète la loi qui domine ici-bas sa laborieuse destinée, il est évident que la prédominance des forces corporelles, les besoins qu'entretient leur conservation, les conséquences qui résultent de leur dépendance nécessaire des forces analogues de l'univers, laissent peu de place, chez la plupart, au plein développement des instincts intellectuels et moraux même les plus réels. Cette situation qui se présente d'elle-même, qui frappe les premiers regards, quand on les tourne sur les classes inférieures de la société que des travaux toujours pénibles, souvent rebutants, courbent vers la terre, que la fatigue abat, qu'une vie précaire et les inquiétudes du lendemain préoc-

cupent et absorbent, n'en est pas moins, par d'autres causes, la même dans les classes supérieures, aisées, riches, éclairées. Là, si l'incertitude des ressources se fait moins sentir, si les fatigues du corps n'arrêtent pas les libres élans de l'âme, de plus grands intérêts, de plus glorieux devoirs, des passions plus séduisantes, des ambitions souvent coupables, quelquefois légitimes, détournent sur les nécessités impérieuses de la politique, de l'industrie, du commerce, de la science et des arts, des efforts qui, d'eux-mêmes, se dirigeraient peut-être vers un but plus élevé.

Y a-t-il lieu de s'indigner ou seulement de s'attrister de cette influence de la nature finie sur l'essor de l'âme immortelle? Y a-t-il lieu de condamner ces hommes charnels en quelque sorte à leur insu et par suite même de la place qu'ils occupent dans l'échelle des êtres et dans la société? Nous ne le pensons pas. L'homme n'a puissance sur lui-même que dans une certaine mesure; ses destinées se développent sûrement mais lentement, sous l'empire du temps et dans le sein limité de l'espace. Cachés sous son état actuel, les principes d'une condition supérieure, les germes d'une existence plus élevée croissent en silence et se préparent à éclore. Réfléchis dans la conscience, leurs progrès y donnent naissance à ces pressentiments, s'y font jour par ces instincts d'immortalité, d'autant plus dignes de notre étude, que rien, dans le spectacle qui nous environne, ne saurait en donner l'idée, et que nous ne pouvons les puiser que dans ce sanctuaire de nos âmes, dépositaire d'un éternel avenir.

Loin donc de rejeter le fait psychologique décrit plus haut, loin de méconnaître dans l'individu ce pressentiment d'immortalité, parce qu'on ne l'y saisit pas toujours dans toute la clarté désirable, nous croyons que son désaccord seul avec toutes les autres conditions de la nature finie, atteste son origine éternelle et les divines destinées qu'il nous promet. Il suffit d'ailleurs que cette croyance observée dans l'in-

dividu ne puisse trouver sa raison dans les données de l'observation externe, pour que nous marquions sa place parmi les éléments impersonnels de l'intelligence, et que nous généralisions à coup sûr un fait que chaque observateur ne peut jamais atteindre que dans un petit nombre de sujets.

Mais si ce sentiment d'une vie à venir ne peut être constaté dans son universalité par l'expérience individuelle, attendu que le cercle de l'observation est nécessairement restreint, il se montre clairement dans le tableau que l'histoire nous trace des croyances et des cérémonies religieuses des peuples, servant ainsi de corrélatif au fait particulier que présente la conscience de chacun. Encore qu'une critique passionnée ait tenté, au XVIIIe siècle, de prouver que le sentiment de la personnalité persévérante après la mort n'est pas universel, les exceptions, fussent-elles vraies, ne pourraient rien contre la généralité et la perpétuité des faits qui démontrent le contraire. Partout le culte des morts et les promesses de la religion ont exprimé cette croyance, et répondu au besoin éprouvé par tous d'entendre parler de ces espérances, de se réfugier dans ces consolations. Or, en même temps que ce fait est incontestable, il force encore à généraliser l'observation individuelle, toujours nécessairement bornée. Un sentiment, en effet, ne peut exister dans la multitude qu'il n'existe déjà dans l'individu, et, comme il est vrai qu'en passant des croyances particulières à une croyance partagée par l'universalité des hommes, il prend une intensité qui en rend l'expression toute-puissante et l'existence impossible à nier, il l'est aussi que, pour se développer ainsi par l'action mutuelle, pour se perpétuer au milieu des peuples, il faut que ce sentiment existe déjà dans l'individu; et si cette transmission mutuelle, cette action réciproque des idées dans laquelle elles puisent une énergie inattendue, s'accomplissent en vertu d'une loi de nature, la logique à son tour, remontant cette série d'effets et de causes, retrouve légitimement dans l'individu le

point de départ des sentiments qui se manifestent avec tant d'éclat dans la multitude.

La psychologie individuelle et la psychologie historique concourent donc à élever au plus haut degré de certitude le sentiment universel au sein de l'humanité, de *la persistance de la personnalité après la mort*. Nous préférons pour le moment cette expression à celle d'*immortalité de l'âme*, parce que la distinction de l'âme et du corps n'a pas toujours été aussi précise qu'elle l'est maintenant, et que, dans les temps les plus reculés, la croyance en une autre vie mêlait à la conservation de la force vitale mal définie, quelque apparence, quelque fantôme (εἴδωλον), quelques restes (*manes*) de la forme corporelle. Telle qu'elle se présente, unie à ces conditions vagues et grossières, nous croyons l'espérance d'une vie à venir contemporaine des premiers jours du monde, nous voyons en elle le pressentiment inné d'une destinée dont le développement commence ici bas pour se continuer éternellement ailleurs.

Ce sentiment est-il spontané dans l'homme individuel? est-il dû à l'enseignement social ou domestique de l'État ou de la famille dans lesquels il vit? ne naît-il qu'à la voix, immédiate ou transmise, d'un révélateur envoyé du ciel? Ces questions ont été agitées, et nous devons en chercher la solution, pour ne pas laisser incertain le point de départ que nous jugeons le seul vrai. Les défenseurs n'ont pas manqué à ces divers systèmes, et rarement la critique a été désintéressée ou exempte d'esprit de parti. Nous tâcherons que la nôtre ne soit ni exclusive ni passionnée; mais rien ne nous empêche de déclarer à l'avance que, dans cette question de la vie future, l'homme individuel et ses facultés nous paraissent suffire à atteindre cette vérité; quant à la famille et à la société, elles ne sont que des moyens plus ou moins heureux de transmission, et, sur ce point, les diverses révélations dont on invoque l'autorité ne sauraient être que des faits confirma-

lifs en harmonie avec les progrès généraux de la pensée religieuse.

L'opinion des philosophes qui refusent de voir ailleurs que dans la famille et la société la source des vérités morales et religieuses, suppose une révélation antérieure de ces vérités, car elle part de l'impossibilité présumée d'une connaissance spontanée dans l'homme individuel pour les idées de cet ordre. Elle se lie étroitement avec la doctrine du langage révélé, ces principes, quoique divers, étant corrélatifs et dans une mutuelle dépendance. Mais l'analyse des principaux éléments qui compose ce système ne tarde pas à réduire ces prétendues révélations à des faits observables et à des données rationnelles.

En soumettant à la réflexion le sens du mot *révélé*, nous trouvons que le fait qu'il exprime, quel qu'il soit d'ailleurs, est interne ou externe. S'il est interne, il ne peut se présenter que sous un nombre restreint de formes diverses; c'est toujours une pensée d'un ordre élevé, circonscrite cependant, inattendue surtout, et (cette dernière circonstance est décisive), portant avec elle la conviction qu'elle est due à une intervention particulière et insolite de la divinité. Sans cette condition, la pensée qui naîtrait ainsi dans l'homme, produit certain d'un acte de spontanéité naturelle, pourrait être grande, féconde en heureux résultats, comme plusieurs vérités morales et religieuses, comme quelques-unes des découvertes de la science; elle ne serait pas révélée. La conviction seule d'une intervention supérieure lui donne ce dernier caractère.

Si le fait est externe, il se manifeste, ou sous quelqu'une de ses images singulières, telles que les écrits des prophètes hébreux en offrent de fréquents exemples, ou par les sons d'une voix invisible, ou par les paroles d'un envoyé du ciel. Mais alors même, tout en commençant à l'extérieur, il ne s'accomplit qu'à l'intérieur, dans la conscience propre de celui qui en est l'objet. Il faut qu'il interprète ces images, il faut

qu'il saisisse le sens de ces sons et de ces paroles, il faut surtout qu'il croie fermement à leur origine divine, et cette condition, la seule qui puisse transformer ces faits en autant de révélations, dépend exclusivement de l'impression faite à l'intérieur par l'acte divin. Ce qui constitue une doctrine révélée est donc tout intérieur, et par conséquent tout individuel; mais là ne s'arrête point l'analyse.

Qu'une pensée naisse et se révèle par inspiration au regard intérieur de l'homme, ou qu'il en reçoive communication de l'extérieur, soit par des images, soit par des sons articulés, il n'en faut pas moins avant tout qu'elle soit comprise, sans quoi elle ne serait même pas. Images fugitives, vaines paroles, sons inutiles! les yeux pourront être éblouis, l'oreille remplie, l'intelligence restera vide. A quelle condition cette révélation lui sera-t-elle donc profitable? comment aura-t-elle pour lui un sens réel? Comment ajoutera-t-elle à ses lumières? Augmentera-t-elle ses connaissances? A la condition que les éléments qu'elle combinera d'une manière nouvelle préexisteront déjà dans l'intelligence; et, pour prendre notre exemple dans celle des vérités religieuses que ce travail a pour objet d'étudier sous plusieurs de ses faces, si Dieu a fait connaître à l'homme, par une révélation spéciale, l'immortalité de son âme, il a fallu que sa parole trouvât déjà en lui les idées qui entrent comme éléments indispensables dans cette pensée, savoir : la notion d'âme distincte du corps, celle d'éternité, celle de mérite et de démérite, etc., sans lesquelles cette révélation, malgré la grandeur de son origine, fut demeurée sans résultat. Or, si, frappés de cette nécessité, les adversaires de la spontanéité de l'intelligence se réfugiaient dans l'idée d'une révélation telle qu'elle ne supposât aucune des notions naturelles antérieures que nous venons de rappeler, ils en viendraient nécessairement à regarder comme révélées ces idées premières qui constituent la forme de l'intelligence; mais alors l'analyse serait appelée à décider si, dans ce

cas, le langage n'est pas infidèle à la réalité, si la pompe inopportune des termes n'altère point la vérité des faits; après quoi ces prétendues révélations se confondaient avec l'état naturel, comme avec le développement universel et nécessaire de l'entendement. La dispute à ce point ne serait plus qu'une dispute de mots.

Le langage, en effet, suppose deux termes : les signes qui lui appartiennent en propre; les pensées qu'ils sont destinés à exprimer. Le premier de ces éléments, les signes, sont multiples; ils le sont d'abord comme les sens auxquels ils se rapportent, vue, ouïe, toucher. Ils le sont bien plus encore dans le domaine seul de l'ouïe, de celui des organes sensibles, auquel s'adresse exclusivement le langage véritable, la langue articulée; car alors ils se multiplient dans les mille idiômes passés ou présens dans lesquels se ramifie la langue universelle. La pensée au contraire reste une, quel que soit la variété des signes qui l'expriment. Au bord du Gange comme sur les côtes de l'Océan ou les rives de la Seine, dix-huit siècles avant comme dix-huit siècles après l'avénement du christianisme, l'idée de cause, celles de beau, de bon, d'infini, etc., ont été les mêmes; partout en tout temps, dues à la même origine; partout en tout temps, conçues de la même manière. L'idée est donc antérieure à l'expression, car en toute chose l'unité devance et fait naître le multiple, la force génératrice précède l'objet engendré. C'est déjà une présomption générale que le principe qui établit la persistance de la personnalité après la mort n'est point dû à une révélation. Le signe étant inférieur et postérieur à la pensée, et la pensée seule pouvant lui communiquer la vertu représentative qui fait sa force, il est nécessaire que le révélateur, quels que soient les signes qu'il emploie, trouve dans les esprits les notions élémentaires dont la combinaison est indispensable à l'expression de sa pensée. Or nous démontrerons, dans le cours de ce mémoire, que ces notions unies aux pressentiments de la conscience suffisent à

l'homme pour s'élever à l'espérance des destinées éternelles qui lui sont réservées.

Sans doute, si, en combinant ensemble d'une manière nouvelle ces idées à priori et les résultats de l'observation, l'homme de génie, sans avoir reçu du ciel la science des prophètes, fait connaître au monde des vérités ignorées jusqu'à lui, à plus forte raison devons-nous admettre cette faculté dans l'envoyé divin auquel est confiée une mission surnaturelle; rien de moins contestable. Mais pour qu'une vérité ait besoin d'être révélée, il faut, ou qu'elle soit telle qu'elle dépasse les limites de la pensée humaine, même lorsque, marquée du sceau du génie, elle force le monde à admirer sa pénétration; ou qu'elle ait pour objet un fait dont la contingence soit, comme les détails de l'histoire, inabordable à l'induction telle qu'elle s'offre à nous parmi les lois nécessaires de l'entendement.

En est-il ainsi de la croyance dans *la persistance de la personnalité après la mort?* Nous ne saurions le penser. Et d'abord l'immortalité n'est point un fait contingent qui pourrait être ou n'être pas, sans que rien nous mît sur la voie de le nier ou de l'affirmer. C'est un fait au contraire susceptible de se déduire de données générales dont l'homme trouve la possession et la connaissance dans sa propre nature intelligente, qui par conséquent tombe sous l'empire de la logique et de la raison. Serait-ce une de ces vérités, s'il en est, dont on cherche en vain les éléments dans la pensée de l'homme, dont on ne trouve le précédent qu'en dehors de lui? Pas davantage. Les deux termes de la proposition, la personnalité et l'éternité, se trouvent dans l'homme lui-même; il n'y a que le rapport affirmatif à établir; et, sans indiquer ici quelles lois de l'intelligence devaient sûrement amener cette conclusion, nous pouvons affirmer sans crainte, qu'à toutes les époques l'esprit humain livré à lui-même, dans des questions étrangères à toute intervention révélatrice, a saisi des rapports

aussi difficiles à atteindre que celui qui unit les deux termes que nous avons énoncés plus haut.

Ici, il serait facile de le prévoir, quand les discussions contemporaines ne nous en auraient pas déjà instruits, les adversaires de la puissance spontanée de la raison reculeront jusqu'aux termes élémentaires qui composent cette proposition complexe le besoin d'intervention révélatrice. Nous nous empresserons de les suivre dans cette inutile retraite. En demandant à une révélation la connaissance des éléments simples de la pensée, ils sont plus près qu'ils ne le supposent de la philosophie ; leur science n'en diffère plus que par la confusion des termes.

Les idées simples sont ainsi appelées parce qu'elles précèdent toute proposition, même la moins composée. Elles en sont les conditions, elles y entrent comme éléments nécessaires ; mais elles ne précèdent pas seulement la proposition, elles précèdent encore le signe qui les exprime ; nous avons déjà démontré que sans cela le mot se réduirait à un vain son, l'oreille serait inutilement frappée. D'un autre côté, de quelque manière que l'on se rende compte de l'idée de révélation, nous avons vu qu'elle implique toujours un acte qui part de l'extérieur ; que, lors même qu'elles s'accomplissent au dedans de l'homme, c'est toujours sous une influence divine, étrangère à lui, que s'établissent ces mystérieuses relations. Or cette transmission ne peut s'opérer qu'à l'aide de signes qui correspondent aux idées, qui en réveillent le souvenir, et se combinent de la manière la plus propre à exprimer la pensée du révélateur. Tout ce qui se passe dans l'intelligence se résout, quoi qu'on fasse, dans ces éléments. Il faut donc, au point où nous a conduit l'analyse, reconnaître que les idées à priori antérieures à toute proposition complexe, et d'autres encore antérieures comme elle à tout signe, ne sauraient être révélées, puisqu'elles précèdent toute révélation, puisque leur préexistence seule rend possibles ces communications surnaturelles.

Ce que nous établissons ainsi comme une loi générale, comme une loi qui s'applique à tous les cas possibles, se vérifie sans effort par rapport à la vérité dont nous poursuivons la démonstration. Qu'y a-t-il en effet dans son énoncé le plus simple ?..... deux termes : l'idée de notre personnalité particulière, d'abord réduite à nous-mêmes, mais bientôt généralisée, et l'idée d'éternité, entre lesquelles nous percevons un rapport affirmatif. Qu'est-ce que l'idée de notre personnalité, si ce n'est le sentiment permanent de notre existence propre? le premier de tous les faits de conscience transformé en idée par la réflexion? Loin d'être révélé, n'est-il pas la première, l'indispensable condition de toute révélation, comme de toute idée, de tout acte, etc. ? Ne faut-il pas être avant de pouvoir comprendre, agir? Ne faut-il pas pouvoir comprendre avant de recevoir une révélation quelle qu'elle soit? Si nous passons au second terme, il ne nous sera pas difficile de démontrer qu'il ne suppose pas davantage la nécessité d'une révélation. Qu'est-ce que l'éternité ? C'est l'idée d'infini appliquée à l'idée de durée. Or la psychologie spiritualiste a mis depuis longtemps en lumière l'origine à priori de la notion d'infini. D'ailleurs ce caractère de la durée est si naturel, si nécessaire à l'intelligence, qu'aussitôt que l'imagination y veut supposer une limite, la raison l'arrête par l'impossibilité d'y croire. Là donc il n'y a pas lieu de supposer l'intervention divine. D'ailleurs ne devons-nous pas appliquer en particulier à cette notion ce que nous avons dit plus haut d'une manière générale? ne faut-il pas que la notion d'infini précède dans l'esprit, pour que le signe employé par le révélateur exprime une pensée intelligible; cette notion ne peut donc pas être révélée, puisque, sans elle, le sujet qui reçoit la révélation ne réunirait même pas les conditions indispensables pour la rendre possible.

Ira-t-on plus loin encore? Dira-t-on que c'est par l'intervention divine que se révèle à nous notre personnalité propre,

la notion d'infini et tout ce qu'elle renferme (1). Prétendra-t-on que la distinction entre le chiffre et la chose signifiée n'a pas lieu à ce point de départ, où l'homme sort, pour ainsi dire, des mains du créateur?..... Nous voulons bien encore accepter cette interprétation, quoiqu'il soit dérisoire d'alléguer un fait impossible à observer. Mais il est évident alors que le mot de révélation n'exprime rien autre chose que ce que la philosophie enseigne dans un langage moins ambitieux, mais plus sincère. Dire que Dieu a déposé dans l'intelligence humaine les idées premières, indispensables conditions de notre faculté de juger, dire que ces idées sont innées, les appeler lois, formes nécessaires de l'entendement, catégories, etc., c'est dire qu'elles sont en lui un produit immédiat de l'acte créateur, comme la vie elle-même et l'organisme qui la conserve. Permis à qui voudra d'appeler ce fait révélation; il restera néanmoins le même, car le nom qu'on lui donne n'en saurait altérer la nature. Seulement il faut prévenir, dans ce cas, que ce mot n'est pas pris dans son sens vulgaire, dans son sens chrétien; puisqu'aux yeux de l'Église la révélation de certaines vérités qui forment la base de la religion est un acte contingent et libre de la puissance divine, ayant pour objet un certain nombre d'élus, accompli à une époque où le genre humain avait déjà vécu pendant bien des siècles, dans une contrée plus particulièrement choisie par le révélateur, et n'a rien de commun avec une révélation qui serait universelle, embrassant tous les temps, tous les lieux, inhérente à la constitution intellectuelle de l'homme comme le sang à sa constitution physique, ce qui, après tout, se réduirait à affirmer que si nous sommes des êtres pensants, c'est qu'il a plu à Dieu de nous créer tels (2). A ce titre, il n'y a

(1) M. de Lamenais a poussé le scepticisme jusque-là.

(2) C'est cette confusion qui a servi de base à la doctrine exposée par M. de Lamenais dans le 2e volume de l'*Indifférence en matière de religion*. On a vu le fruit qu'elle a porté dans cet écrivain, qui n'a reculé devant aucune des conséquences de ce principe.

pas une partie de notre corps qui ne puisse être attribuée à un acte particulier de générosité divine, analogue, dans l'ordre physique, à ce que serait une semblable révélation dans l'ordre de l'esprit.

Il résulte de ce que nous venons de dire deux faits difficiles à contester : 1° que la croyance à la persistance de la personnalité après la mort est universelle; 2° que cette croyance, regardée comme le fruit de la spontanéité propre de l'âme humaine, ne nous est point transmise par une révélation, ou que, si l'on veut appeler de ce nom le fait que nous avons analysé plus haut, elle est due à une révélation naturelle, universelle, primitive. Qu'au sein de la famille cette vérité reçoive un plus grand développement, qu'elle en trouve un plus grand encore dans la société, nous l'admettons volontiers; que de grands révélateurs tels que Manou, Moïse, Mahomet (1), l'aient confirmée par leurs préceptes, rendue plus explicite par leurs doctrines, rien de plus vrai; mais il faut reconnaître qu'ils ne l'ont jamais annoncée comme un dogme inconnu avant eux, et que leurs paroles, comme leurs écrits, en ont toujours admis l'existence antérieure chez les peuples qu'ils se proposèrent d'instruire.

Les philosophes, peu dignes de ce nom, qui ont méconnu l'universalité de cette croyance, ont cédé à un sentiment irréfléchi qui porte les hommes à ne reconnaître une vérité que lorsqu'elle se montre avec toutes les conditions de lumière et d'évidence que comporte son entier développement. Cette disposition que l'expérience constate dans les instincts généraux de l'humanité, mais sur laquelle la science ne doit pas se faire illusion, tient sans doute à ce que la connaissance pleine et entière de la vérité est un des buts que l'homme se sent destiné à atteindre. Dans l'ardeur qui emporte son intel-

(1) Quoique les religions de l'Orient soient à nos yeux très-inférieures à la religion chrétienne, nous ne regardons pas comme des imposteurs les hommes auxquels elles sont dues.

ligence vers ce terme éloigné, il lui semble à chaque instant qu'il doit y toucher; et lorsque la vérité ne se présente pas entièrement dégagée des voiles qui la couvrent, il refuse trop souvent de la reconnaître, comme un objet peu digne d'une pensée qui a conscience d'elle-même, et qui a droit d'exiger plus qu'un savoir incomplet. Le besoin appelle une prompte satisfaction, le désir s'irrite de lenteurs même inévitables, et nous pousse à méconnaître les lois de la nature intelligente; mais le besoin et le désir sont les plus puissants instruments de progrès dans toutes les branches de la connaissance humaine et du pouvoir humain; leur précipitation, quelquefois funeste, est toujours excusable.

La réflexion, éclairée par une consciencieuse appréciation des faits, conduit sûrement à la solution de cette difficulté. L'observation constate en effet que rien, au sein de la création, dans l'ordre moral, intellectuel ou physique ne se soustrait à cette loi de développement successif, condition inévitable de tout fait soumis à l'empire du temps. Le végétal comme l'animal, quel que soit l'avenir qui leur est réservé, quels que soient leur puissance et leur développement au terme de leur croissance, ont reposé dans un germe à peine visible, ont dormi dans une étroite prison, où se cachait inactive la force qui a produit en eux toutes leurs merveilles. Quoique l'idée que nous nous formons de la substance spirituelle semble, par l'unité, par l'indivisibilité que nous lui attribuons, se refuser aux conditions de changements successifs, les faits attestent que, sinon en lui-même, du moins dans le rapport qui règle son action sur le corps et l'action du corps sur lui, l'esprit subit ces lenteurs mesurées de la croissance et du progrès. Ce fait, visible dans les phases diverses que parcourt la pensée individuelle depuis l'enfance jusqu'à la vieillesse, se répète par une loi analogue, dans l'histoire intellectuelle des peuples. Ni l'esprit, si nous jugeons de la substance par ses actes, n'a une égale force dans l'enfance et dans la maturité, ni la pensée qu'il produit ne se

montre aux premiers âges avec la richesse de développement que la patiente réflexion des générations qui se suivent lui apporte avec le temps. N'accepter les croyances générales du genre humain, qu'à la condition qu'elles soient rigoureusement définies, parfaitement claires, c'est méconnaître les lois de l'intelligence et de la nature, c'est fermer par une préoccupation stérile, la voie à la critique judicieuse et aux recherches méthodiques.

Comment la croyance à une autre vie eût-elle pu être, plus que d'autres croyances d'une importance égale, aussi explicite aux premiers jours du monde qu'elle l'est maintenant ? Le progrès de l'homme moral et intellectuel, comme celui de l'homme physique, ne s'opère pas successivement sur les divers points de son être. Il procède d'ensemble et d'après une loi une et complète qui ne laisse en arrière aucune partie du développement normal. Il faudrait donc que l'homme fût dès sa naissance tout ce qu'il sera plus tard, pour que nous trouvassions cette croyance conçue avec toutes les idées accessoires, avec toutes les conséquences qui s'y rattachent; et comme il est d'expérience que les conditions de la croissance physique soient coordonnées à celles du progrès intellectuel et moral, il faudrait qu'il n'y eût pour l'homme aucun intervalle entre le jour de la naissance et celui de l'âge mûr. Ainsi en serait-il pour l'individu. Quant au genre humain, le travail qui s'opère en lui et par lui, diffère en quelques points de celui qui a lieu dans chacun de ses membres. Le développement individuel, limité par la vieillesse et la mort, n'y sert qu'à marquer les périodes diverses des progrès de la réflexion ; mais si la durée circonscrite de la vie ne laisse à la pensée qu'une carrière circonscrite comme elle, du moins les efforts d'une génération deviennent l'héritage des générations suivantes, soit qu'elles continuent à suivre la même voie, soit qu'averties par la faiblesse de solutions acceptées jusqu'alors, elles reviennent sur des travaux incomplets, et cherchent dans la fécon-

dité toujours nouvelle du génie de l'homme une méthode meilleure et des résultats moins incertains. D'après ce que nous venons de dire (et l'on reconnaîtra que nous nous sommes bornés à énoncer des faits indubitables), on peut prévoir que les progrès de l'analyse feront entrer la philosophie plus profondément chaque jour dans la connaissance de la nature et des destinées de l'âme humaine. Mais, en ne nous arrêtant qu'à l'état actuel de la question, n'oublions pas de combien d'éléments se compose aujourd'hui la croyance à l'immortalité de l'âme, éléments dont chacun a exigé le travail des siècles pour s'éclaircir, se distinguer, se préciser de plus en plus, pour produire à la lumière les rapports qui l'unissent à tous ceux qui concourent à former l'idée complexe d'âme immortelle. Les notions de substance, d'unité, de simplicité, la distinction de l'esprit et du corps, de la pensée et de l'espace, la connaissance des facultés de l'âme, celle de son action et de ses opérations diverses, l'analyse de ses sentiments et de ses pressentiments, celle de la conscience morale, et mille autres qu'il serait trop long d'énumérer, entrent dans le compte que la philosophie se rend du mystère d'une autre vie, mystère annoncé par un vague instinct, par un pressentiment confus, à l'humanité dès son berceau, comme à l'individu dans les premiers jours de sa vie morale et intelligente.

Or, pour arriver à la connaissance de ces notions nombreuses, nécessaires pour nous éclairer sur nos sentiments et sur nos croyances, n'a-t-il pas fallu bien des siècles et bien des travaux ? Dans ce dégagement successif des vérités sortant, par l'intermédiaire de la réflexion, les unes des faits, les autres du développement des notions premières, les générations se sont succédé, les écoles se sont éteintes et renouvelées, toujours occupées de ces grands problèmes où se trouvent engagées la dignité, la vraie puissance et la félicité humaines. Les faits démontrent donc qu'il ne faut pas chercher une heure fixe, un jour déterminé, d'où les croyances religieuses

des hommes, immobilisées à toujours, sont parties pour dominer le monde, et courber sous leur immuable forme des générations appelées dans tout le reste à attendre du temps et de leurs efforts le développement des principes déposés par la Providence au sein de l'humanité.

Si maintenant nous remarquons que les vérités données comme révélées se présentent rejetant le secours d'une démonstration, ainsi que ces principes innés dans lesquels nous sommes forcés de reconnaître les lois mêmes de l'intelligence, si l'expression qu'elle revêtent, restant implicite dans sa concision même, renferme et fait pressentir des développements ultérieurs; nous reconnaîtrons un seul fait sous deux aspects divers, nous saisirons l'universalité de la croyance en une autre vie, et sous la forme instinctive, et sous la forme dogmatique. Nous devons comprendre alors que ces croyances, sous l'une ou l'autre de ces conditions, ne sont qu'un titre, qu'un sommaire en quelque sorte dont le développement est réservé à la pénétration de l'homme; qu'un problème dont la solution est proposée aux plus sublimes efforts de son intelligence et de son cœur, une espérance, confuse encore au point de départ, claire et certaine au terme de la course.

Tel est le fait universel que saisit l'observation, lorsque, ne s'arrêtant pas à l'enveloppe vulgaire des croyances, elle pénètre jusqu'à la foi générale par laquelle le genre humain exprime ses espérances d'une autre vie. Il y a donc, en même temps, confiance dans le pressentiment instinctif, et insuffisance dans les preuves rationnelles, deux conditions destinées avant tout à provoquer et à soutenir le travail de la réflexion. Celle-ci ne saurait sans doute aborder un fait ignoré, elle ne s'appliquerait pas d'avantage à une pensée connue, si toutes les conditions, tous les rapports en étaient clairs et déterminés, si rien de mystérieux ne s'y rencontrait plus. Mais, lorsqu'à un fait qui intéresse au plus haut degré la sécurité de notre avenir et la grandeur de notre être, se joint l'igno-

rance de la loi selon laquelle il s'accomplit, lorsqu'à la confiance de l'espoir se joint l'incertitude de la démonstration, la réflexion se porte invinciblement au devant de ce mystère, elle s'émeut, elle aspire à une solution, et n'a plus de repos qu'elle n'ait trouvé satisfaction dans quelque raison précise, facile, proportionnée à son degré de culture. Qu'on se représente les tableaux dans lesquels l'art et la poésie ont figuré aux peuples l'accomplissement des espérances d'une autre vie; on y reconnaîtra, sous l'effort de la réflexion naissante, revêtant, dans sa faiblesse, des formes souvent bizarres, empruntées à la nature ou à l'homme, un sentiment général, un instinct universel, une espérance qui appartient à tous les temps et à tous les lieux.

Sans doute les Mânes, les Champs-Élysées, le Tartare, la roue d'Ixion, le supplice de Tantale, sont des produits justement suspects de la réflexion, et la philosophie ne revendiquera pas ces informes ébauches de la croyance en une autre vie; cependant ces faits démontrent que les hommes ont cherché dès l'origine à se rendre compte de leurs espérances, et qu'ils les ont traduites dans des expressions puiséees en eux-mêmes, dans leur nature physique, dans les spectacles qu'ils avaient sous les yeux. La réflexion s'y montre déjà : incapable d'atteindre, dès ses premiers pas, les vrais principes et la vraie méthode, elle se perd dans les fantômes qui l'offusquent, elle s'égare dans les illusions d'une imagination encore grossière, mais elle fait acte incontestable de présence, et quelques degrés encore de culture de plus la conduiront bientôt à des recherches où se précisera, sous des formes moins terrestres, la notion de l'immortalité de l'âme.

Là commence, pour une lutte ardente et longue, l'antagonisme des croyances dogmatiques et de la réflexion, les unes imposées, circonscrites, immuables, l'autre faisant un continuel effort pour s'approprier le symbole et se rendre compte de la pensée qui le vivifie. Les fables du polythéisme antique,

l'Achéron, le Ténare, les Champs-Élysées, etc., restèrent longtemps un objet de foi pour les peuples, sans qu'on y remarquât d'importantes altérations; il semble même qu'elles deviennent de plus en plus vénérables à mesure qu'elles s'éloignent de leur origine. Au contraire la réflexion philosophique revèle dans sa marche un progrès non interrompu en face de l'immutabilité des symboles; c'est elle qui scrute l'histoire, certaine d'y trouver des vestiges de sa légitime audace et d'y saisir une marche régulière et un nécessaire enchaînement.

Dans ce premier acte de la pensée indépendante, rejetant les fables grossières et cherchant dans l'essence de l'âme elle-même la raison de ses destinées, se trouvent implicites toutes les preuves qui ont été données dans la suite, de son immatérialité, de son immortalité.

Hégel a dit avec vérité que les preuves de l'existence de Dieu peuvent être définies : l'*élévation de l'esprit humain vers Dieu*. On peut affirmer avec non moins de raison que la première de toutes les preuves de l'immortalité de l'âme est *le retour qu'elle fait sur sa propre essence*. Dans les deux cas, l'existence des objets de la connaissance, Dieu et l'âme, est certaine, ils demeurent comme une double réalité, comme deux termes presque corrélatifs aux yeux de l'intelligence, et lorsqu'elle en nierait l'existence, les efforts faits pour justifier cette négation même seraient autant de méditations qui approfondiraient le sujet. L'athéisme et le matérialisme remplissent dans l'humanité le rôle que jouent le doute et l'incertitude dans les recherches individuelles; ils présentent les objections, temps d'arrêt nécessaire au développement de la vérité; opposition qui lui sert de point d'appui, et dont les résistances et les défaites successives sont comme les degrés par lesquels nous nous élevons jusqu'à elle. Aussi, dans ce grand travail de la pensée humaine, il y a des athées, sans que le genre humain cesse un instant de croire à la cause

éternelle ; il y a des matérialistes, sans que jamais l'homme ait renoncé à ses immortelles espérances. De là résulte une preuve nouvelle que la croyance à l'immortalité de l'âme n'est pas due à une révélation et transmise d'autorité, ou que, si l'autorité de la révélation y ajoute une confirmation salutaire, cette confirmation ne saurait avoir de sens que parce que la connaissance précède, et qu'à son tour cette révélation la rappelle et la fortifie. Dans tous les cas, elle ne fait qu'affirmer de nouveau; par sa nature, elle ne va, elle ne saurait aller plus loin. Vouloir que l'âme s'arrête à la superficie de ces vérités encore nécessairement vagues ou restreintes, s'interdise humblement de les approfondir, c'est nier ses besoins les plus généreux, c'est méconnaître sa grandeur. Autour de nous, la nature comme l'art, l'univers matériel comme le monde intellectuel et moral, tout présente un ensemble de problèmes destinés à exciter notre ardeur, à provoquer l'emploi de nos forces. Peut-on douter que la fonction de l'intelligence ne soit de résoudre avec le temps toutes les difficultés, d'approfondir toutes les questions ? et cet enthousiasme n'aurait-il été allumé en elle que pour épuiser, dans l'accomplissement stérile d'un devoir chimérique, des forces qu'elle ne s'est point données elle-même ?

Une fois éveillée sur le problème de notre immortalité, la réflexion cherche à s'en rendre compte, et s'attache à la fois à l'analyse de la substance et à celle de ses rapports avec les objets extérieurs quels qu'ils soient, à quelque nature qu'ils appartiennent. De là une distinction ancienne en preuves intrinsèques et en preuves extrinsèques, qui se subdivisent encore en d'autres démonstrations. Pour trouver une explication rationnelle à la croyance en une autre vie, l'esprit dut s'adresser d'abord à la notion de substance. Une substance ne saurait être immortelle par hasard ; elle ne saurait, née pour mourir, recevoir comme par accident des droits à un avenir qui ne lui aurait pas été destiné d'abord, et l'examen approfondi de sa nature doit mettre en lumière les conditions de

son indestructibilité. Mais cette analyse n'est pas facile en elle-même ; elle exige d'ailleurs la connaissance de données scientifiques qu'elle ne saurait créer et que le temps seul a pu accumuler pour elle ; ses progrès ne dépendent donc pas uniquement de ses forces. Aussi est-il vrai que cette preuve est loin encore d'avoir atteint la rigueur désirable. Partant de la nature simple de la pensée, et, s'élevant par induction à la simplicité de la substance pensante, elle fonde sur son indivisibilité l'indestructibilité de son essence, qui, n'étant point composée de parties, ne saurait se dissoudre par un retour à ses premiers éléments.

Mais cette démonstration reste impuissante si elle n'est fortifiée elle-même de l'assurance que Dieu n'a pas destiné l'âme à être anéantie par un acte contraire à celui par lequel il l'a créée. Elle ne peut pas se dissoudre, il est vrai, mais pourquoi ne pourrait-elle pas cesser d'être par la volonté même qui a commandé qu'elle fût ? Ainsi nécessité d'une preuve puisée ailleurs que dans l'analyse de la substance de l'âme. C'est cette démonstration que l'on connaît dans les écoles sous le nom de *preuve morale*. Elle part de la considération de l'inégale distribution des biens et des maux dans cette vie ; elle s'arrête à leur partage, en apparence injuste, dans lequel la volonté suprême semble n'avoir tenu compte ni du vice ni de la vertu. Comparé à la justice de Dieu et mis en rapport avec elle, ce fait conduit l'esprit à admettre la nécessité d'une autre vie, dans laquelle les véritables conditions d'un juste partage seront rétablies, et où se verra satisfaite la confiance de l'homme dans l'impartialité divine. Toutefois, présent sous cette forme ébauchée, cet élément nécessaire de la preuve laisse encore à désirer. Dans cette compensation providentielle, pourquoi l'immortalité serait-elle nécessaire ? Un nombre limité d'années ne suffirait-il pas pour compenser une vie de malheur par un bonheur qui l'égalât ou la surpassât en durée ? De là, nécessité nouvelle d'atteindre un

élément dans lequel soit contenue la notion même d'immortalité. Nous appuyant donc sur ce qu'un sentiment de vie éternelle repose dans le cœur de l'homme, persuadés qu'il ne saurait y être sans la volonté divine, et le rapprochant de la fidélité de Dieu dans ses promesses, nous en faisons sortir cette autre conclusion que l'idée que nous portons dans nos cœurs ne saurait être trompeuse, et que notre espoir d'immortalité ne peut manquer de se réaliser. Ainsi cette nouvelle preuve est empruntée à la fois à la connaissance de quelques-unes des modifications de l'âme, et à celle de certains attributs de Dieu ; l'une ou l'autre considérée seule ne fournirait qu'une conclusion peu rigoureuse.

L'analyse de la substance spirituelle est donc encore imparfaite, car il suffirait de connaître le contenu de l'âme, pour affirmer d'une manière certaine l'immortalité qui lui appartient. Il n'est pas moins évident que notre connaissance des vues providentielles, et des rapports de Dieu avec l'homme est également limitée ; car si elle était moins restreinte, elle nous éclairerait sans peine sur les destinées que la cause première a réservées à ses créatures. C'est donc parce qu'une analyse entière est impossible, que nous passons d'un être à l'autre, que nous confirmons par les données puisées dans l'essence divine ce que nous avons trouvé d'abord dans celles de l'âme, et que nous sommes forcés de chercher dans un rapport mutuel ce que chacun des termes pris isolément devrait nous fournir.

De ces faits, il est facile de faire sortir plusieurs déductions utiles pour classer nos études et diriger nos recherches ultérieures.

1° Il y a deux sources de preuves de l'immortalité de l'âme : on peut les emprunter, soit à la connaissance de Dieu, soit à l'analyse de la substance spirituelle.

2° Toutes les preuves que l'on a données, toutes celles que l'on donnera pour démontrer cette importante vérité, seront

nécessairement puisées à l'une et à l'autre de ces deux sources.

3° L'analyse jusqu'à présent incomplète de chacun de ces deux principes force à chercher encore les preuves de l'immortalité de l'âme dans diverses combinaisons d'éléments empruntés à l'un et à l'autre. Si un jour une étude plus avancée fait sortir de chacun en particulier une preuve indépendante, leurs rapports mutuels ne tarderont pas à se développer, à s'approfondir, et elles se confonderont enfin dans l'unité d'une synthèse supérieure.

C'est donc avec raison qu'un philosophe a dit que, dans la question de l'immortalité de l'âme, la science n'est pas définitivement constituée, qu'il lui manque plusieurs des conditions nécessaires à la solution qu'elle se propose. Ses déductions n'ont donc point encore atteint la rigueur qu'elles devront au temps et aux efforts de la réflexion ; et, tandis que l'on s'élève à la démonstration de l'existence de Dieu par une induction sévère et précise, les preuves de l'immortalité de l'âme, incertaines entre les principes sur lesquels elles reposent, sont demandées tour à tour aux deux termes que nous avons signalés, sans qu'on en interroge exclusivement aucun. Il n'y a point d'ailleurs à s'étonner de cette différence entre les arguments qui démontrent l'une, et ceux qui démontrent l'autre de ces vérités. Quoique leur importance soit presque réciproque, et leur évidence jusqu'à un certain point solidaire, il faut reconnaître que, dans l'état actuel de la science, cette solidarité n'est pas égale, et que si l'immortalité de l'âme a besoin de s'appuyer sur l'existence de Dieu, l'existence de Dieu n'a besoin que d'elle-même, et ne relève d'aucun principe étranger. Dieu est, avant tout, l'être absolu et nécessaire : la terre la plus stérile, le plus informe caillou, portant en nous l'idée de l'être, suffisent pour que nous nous élevions à la cause première, rigoureusement, nécessairement. Il faut ou reconnaître ce point, ou nier les lois logiques de l'intelligence. il n'en est pas de même pour l'immortalité de l'âme. Résultat

d'une création volontaire et libre, il n'est à son immortalité d'autre nécessité que la nécessité subordonnée qu'il a plu à la Providence d'y déposer. Ce n'est donc pas dans son immortalité absolument nécessaire, mais dans la volonté divine étudiée que nous pouvons la saisir, que nous devons chercher l'assurance d'une destinée immortelle. Cela ne signifie pas sans doute que, dans l'impuissance de pénétrer jusqu'aux desseins de l'intelligence suprême, nous devions rester incertains sur une vérité qui nous touche de si près. Loin de là. Quelle que soit l'obscurité dont la faiblesse de nos regards voile la volonté de la Providence, ses vues à notre égard sont écrites dans l'essence même de notre nature, et l'immutabilité du principe suprême nous assure qu'il n'y a, dans l'infaillibilité de ses décrets, ni repentir ni retour. Si donc l'analyse découvre dans notre âme quelque chose qui nous fasse pressentir son immortalité, la conséquence en sortira d'elle-même, et, une fois mise en lumière, nous nous attachons à lui donner tout son développement; car nous ne doutons pas qu'une étude plus approfondie de l'essence de l'âme ne doive porter jusqu'à une irrésistible évidence ce qui repose, obscur encore pour la multitude, dans les instincts généraux de l'humanité.

(*La suite au prochain cahier.*)

MÉMOIRE

SUR LES

ENFANTS ABANDONNÉS

PAR

M. MARBEAU.

Le ministère de l'intérieur et l'administration des hospices de Paris ont publié, sur les *enfants abandonnés*, quelques documents officiels qui dévoilent une de nos plaies sociales. Nous y voyons que, sur 1 million de naissances environ, la France compte, en moyenne, tous les ans, 34,000 *abandons*, 30,000 *mort-nés*, et 168 *infanticides*. On ne parle pas des *avortements*, dont le nombre doit être supérieur au nombre des abandons; comment, en effet, une population de 34 millions, dans l'état normal, ne produirait-elle qu'un million de naissances? Nous y voyons aussi que le nombre des enfants abandonnés, en additionnant ceux de l'année courante avec ceux qui restent des onze années précédentes, atteint le chiffre de 124,000. Si on y ajoutait les enfants qui ont dépassé l'âge de douze ans, on trouverait un chiffre total de 600,000 environ, sur 34 millions de Français! La ville de Paris seule reçoit annuellement 4,300 de ces malheureux, et en a constamment 12 ou 13,000 à sa charge, ce qui, tous les ans, grève son budget d'environ 1,600,000 fr. Ces chiffres méri-

tent attention. Je vais examiner par quels moyens on peut réduire le nombre des abandons et diminuer un tel fardeau. Mais il importe, avant tout, de montrer combien il est lourd, combien il est dangereux pour la société.

Un enfant est exposé; deux ou trois jours après, il part avec sa nourrice, qui le porte à trente ou quarante lieues. Il est soigné de telle manière que, dès la première année, il en meurt 42, 50, et parfois 66 sur 100. Celui qui survit est confié, après le sevrage, à de pauvres gens, moyennant 4, 5 ou 6 francs par mois. On trafique sur lui, on l'exploite, on lui fait produire le plus possible. Au lieu de l'envoyer à l'école, où il ne gagnerait pas un centime, on le dresse à mendier, à marauder; les enfants de son âge le méprisent, le maltraitent; sans parents, sans affection, sans éducation, n'ayant appris qu'à mépriser les hommes, qu'à détester la société, que peut-il être à douze ans? A cet âge, lorsqu'il est en état de gagner de quoi rembourser à la société les avances qu'elle a dû faire pour lui, nous l'abandonnons.

Un manufacturier philanthrope, de Melun, voulut employer dans sa filature quelques centaines d'enfants abandonnés; ils brisaient tout, et ne faisaient que du mal; ceux qui vont à l'armée, à la mer, sont généralement de mauvais soldats et de mauvais matelots. Un gendarme disait : « Sur trois vauriens que j'arrête, il y a presque toujours un enfant trouvé. » Bordeaux se réjouissait d'avoir passé quelques années sans exécution capitale; un jour le terrible appareil est dressé, pour qui? pour un *enfant trouvé*. Le bagne a 15 enfants abandonnés sur 100 forçats; il ne devrait en avoir que 2 ou trois, mais la chance du crime est sextuple pour eux. Sur 4 abandonnés, trois meurent avant douze ans, et le quatrième semble voué au mal. Et nous dépensons, chaque année, plus de 10 millions pour aboutir à un tel résultat!

Ajoutez ce que 600,000 individus prélèvent sur nous, en aumônes, en rapines, en frais de justice criminelle; ajoutez ce

qu'ils font dépenser, et dans les hôpitaux, et dans les prisons, et dans les bagnes; ajoutez le mal qu'ils font par leur contact : vous comprendrez combien il importe au bonheur social, 1° d'en diminuer le nombre; 2° de les mieux élever; 3° de mieux tirer parti de leur force et de leur intelligence.

Mais comment diminuer le nombre des expositions? En combattant les causes qui les déterminent : *Principiis obsta.* La cause générale, c'est la nécessité. La nécessité d'abandonner l'enfant se présente sous plusieurs formes : impossibilité de le nourrir; impossibilité de l'élever; impossibilité de le loger; impossibilité d'avouer la maternité. L'immoralité, la misère, l'embarras et la honte, livrent annuellement 34,000 enfants au malheur de l'exposition, et sur 10 il y a un orphelin. L'abandon de l'orphelin a pour cause l'exiguité de son héritage, la pauvreté ou l'égoïsme de ses proches. A l'égard des autres enfants, les causes d'exposition varient : la malheureuse mère ne gagne pas même de quoi subvenir à ses propres besoins; la pauvre domestique ne saurait où loger son enfant; la débauche, la prostitution veulent se débarrasser d'un fardeau gênant; la honte dissimule à tout prix une erreur, une faiblesse; et l'amour maternel, le plus doux et le plus fort des sentiments, est vaincu par les nécessités de position. Le tour vient en aide à la nécessité : une seule femme exposa 7 enfants; sans le tour, peut-être se fût-elle arrêté au premier. Les sages-femmes lui viennent en aide aussi; leurs conseils déterminent un grand nombre d'abandons. Combattons l'immoralité, la misère; venons au secours du sentiment maternel, et nous verrons diminuer à la fois le nombre des avortements, des mort-nés, des expositions et des infanticides. Ne nous contentons plus de palliatifs : les palliatifs ne guérissent pas.

L'ignorance des devoirs est la principale cause de l'immoralité, de l'immoralité, principale cause de la misère. Il faut répandre l'instruction morale et religieuse, et combattre avec le

plus grand soin tout ce qui pourrait gêner son action bienfaisante et civilisatrice. Je l'ai dit ailleurs : l'éducation, le travail, la moralisation et la charité sagement dirigée, doivent parvenir à extirper la misère dans un pays si bien gouverné (1).

Cela fait, nous viendrons facilement au secours du sentiment de la maternité. La nature a déjà tant de force! L'enfant, jusqu'à sa naissance, ne fait qu'un avec sa mère ; elle respire, elle vit, elle se meut pour lui. Un lien extérieur continue le lien primitif jusqu'à la formation du lien moral. Quand on voit l'enfant au sein de sa mère et leur bonheur simultané, on s'étonne que les exigences sociales parviennent à rompre, avant la cessation de ce besoin mutuel, ce précieux ligament que la nature avait créé pour le bien de ces deux êtres et de leur famille.

Les administrateurs des hospices de Paris ont eu l'heureuse idée, pour diminuer le nombre des abandons, d'exiger que la pauvre femme admise à faire ses couches dans l'hôpital donnât le sein à son enfant.... La nature prend souvent le dessus ; mais que devient la pauvre mère, quand elle se retrouve dans la misère avec son malheureux enfant? La *Société maternelle*, — dans certains cas trop restreints, et dans un trop petit nombre de localités, — lui donne un faible secours pendant les dix premiers mois.... le bureau de bienfaisance, quelquefois, lui accorde un peu de farine.... la crèche lui permet d'allaiter en travaillant, et l'enfant que la crèche ranime coûte moins à la charité que celui qui dépérit sous le patronage de l'hospice. Après la crèche, l'asile et l'école viennent au secours du sentiment maternel. Si tous les arrondissements de Paris et toutes les communes des environs donnaient secours à la femme en couches, assistance à la mère pauvre et au pauvre enfant, Paris n'aurait pas tous les ans 4,300 expositions.

(1) Mémoire lu à l'Académie sur les moyens de combattre la misère. T. VIII, p. 467 de notre *Compte rendu*.

Il ne suffit même pas de garder et de soigner l'enfant; il faut assurer du travail à la mère, et des secours en cas de maladie. Veillons donc à ce que le salaire ne soit pas avili dans les prisons, les hôpitaux, les couvents, à ce que les bureaux de bienfaisance procurent des secours en travail, comme l'exigent les art. 35 et 36 de l'arrêté ministériel de 1831 sur les bureaux de bienfaisance de Paris; fécondons l'idée charitable de M. le comte d'Argout.

Quand toutes les femmes auront eu l'instruction morale et religieuse que l'Etat leur doit; quand le salaire ne sera plus avili; quand aucune ouvrière ne pourra plus dire : « Je travaille même une partie de la nuit, et je ne puis gagner que la moitié de ma subsistance; » quand, au contraire, la charité dira partout à la femme pauvre : « je t'aiderai si tu en as besoin, au jour de ta délivrance; j'aurai soin de toi et de ton enfant; la crèche te permettra de travailler en l'allaitant; l'asile et l'école t'aideront à le bien élever, et il sera un jour ton appui; » — alors nous verrons diminuer sensiblement le nombre des abandons. Mais ce n'est pas dans un ou deux arrondissements de Paris, c'est dans tous; ce n'est pas à Paris, c'est dans tout le département; ce n'est pas seulement dans le département de la Seine, mais encore dans les départements circonvoisins, qu'il faut combattre les causes d'abandon, si l'on veut exonérer la capitale de cette honteuse et dangereuse superfétation.

Voilà pour les cas d'indigence, pour la plus nombreuse catégorie d'expositions. Avant de parler du cas de domesticité, un mot sur les orphelins. En cas d'indigence, la famille devrait être réunie *sans frais*. Il faudrait même au besoin venir en aide au tuteur, il faudrait enfin lui accorder la faculté de récupérer ses avances sur le travail du pupille. On mettrait ainsi d'accord l'intérêt et l'honneur. Il est honteux d'abandonner un cousin, un neveu, un frère; mais quand on n'a pas assez pour ses propres enfants, on refuse une tutelle onéreuse.

Une pauvre domestique aurait quelquefois, à force d'économie, les moyens de nourrir et d'élever son enfant; mais où le placer? Il faudrait, pour elle comme pour beaucoup d'ouvrières qui éprouvent le même embarras, des crèches payantes, des sevrages payants, des asiles payants, où les enfants seraient bien soignés, *la nuit et le jour*, moyennant une rétribution équivalente à ce que payent les pauvres mères à une nourrice lointaine, pour un sevrage mal surveillé. Pour former les établissements que je propose, et pour les soutenir, il en coûterait beaucoup moins qu'on ne dépensera pour les enfants qu'ils préserveraient d'abandon, et d'ailleurs on ne marchande pas avec l'humanité, avec le bonheur social. On pourrait alors, sans danger, réduire le nombre des tours. La débauche et la honte ont presque toujours de quoi payer des frais de transport. Mais supprimer entièrement les tours n'est pas chose possible. Pouvons-nous supprimer la faiblesse, l'erreur, les surprises fatales? Devons-nous altérer cette honte salutaire qui naît du précieux et utile sentiment de l'honneur? L'honneur des citoyens, l'honneur des familles, est un trésor, même pour l'Etat. Quand une femme est dans l'alternative du déshonneur ou du suicide, la société lui doit un voile; et, si le tour n'existait pas, la charité chrétienne du XIXe siècle se hâterait de l'inventer! Car la charité ne s'occupe pas exclusivement des pauvres, et elle compatit aux douleurs morales comme aux misères physiques. La sèche philosophie ne voit que des corps; la charité songe aussi aux âmes; elle créa les tours; elle saura les délivrer des entraves homicides qui les environnent.

Deux chiffres, empruntés au dernier rapport des hospices de Paris sur les enfants trouvés, démontrent le danger des mesures essayées contre les tours : en 1817, les abandons étaient aux naissances comme 23 à 100; en 1844, comme 12 à 100; mais le nombre des mort-nés était, en 1817, de 1,292; en 1844, il s'est élevé à 2,346! Et, si l'on pouvait comparer le

chiffre des avortements aux deux époques, on verrait plus clairement encore le danger de certains palliatifs. Il est très-urgent de soumettre la profession de sage-femme à un règlement plus sévère, à des garanties plus solides, à une inspection plus vigilante; la santé d'une mère, la vie d'un enfant, méritent attention. Nos lois protégent l'enfant même au sein de sa mère; il faut nous hâter de mettre les règlements en harmonie avec l'esprit de nos lois. Les hospices de Paris accordent aux mères pauvres quelques subventions afin de prévenir les abandons; la mesure est excellente, mais à deux conditions : 1° il faudrait accorder une subvention suffisante; 2° il ne faudrait jamais rien accorder aux prostituées; l'enfant, dans les mains d'une telle mère, deviendrait une fille de mauvaise vie ou un bandit; mieux vaut encore l'hospice. Donner à ces femmes des secours de charité, c'est encourager la démoralisation; or la charité doit toujours s'efforcer, au contraire, de moraliser en secourant.

J'ai dit par quels moyens on peut diminuer le nombre des abandons; je vais examiner ce qu'il faudrait faire pour bien élever les enfants abandonnés. Ces enfants appartiennent à l'État. L'État doit leur tenir lieu de père et de mère. Il a sur eux toute la puissance paternelle, activement et passivement. Ils seront évidemment ce que l'éducation les aura faits : bons ou mauvais, utiles ou dangereux, une richesse ou un fléau. L'État a donc intérêt à les bien élever; c'est un devoir d'ailleurs envers eux, envers lui-même. Il ne doit pas en faire des princes ni des ilotes, encore moins des bandits; il doit en faire des citoyens bons, honnêtes, laborieux. Il leur doit une instruction morale et religieuse assez forte pour suppléer au sentiment de piété filiale; une instruction professionnelle qui leur permette de vivre honnêtement de leur travail. Il est le maître de diriger leur éducation vers la branche de travail où ils pourront être le plus utiles au pays; d'en faire, à son choix, des marins, des soldats, ou des agriculteurs, ou des

séminaristes, ou des industriels, suivant les forces de corps et d'esprit : il est père de famille. Il peut les tenir en tutelle jusqu'à vingt et un ans, et plus même, s'il le juge utile. Il peut les élever en France ou dans ses colonies. Il peut profiter des fruits de leur travail tant qu'ils sont mineurs. Voilà son droit, voilà son devoir à l'égard de ces infortunés ; avec de tels pouvoirs, est-il donc si difficile de les bien élever ? Il faut d'abord séparer avec soin les orphelins des enfants trouvés ; à l'orphelin, parler souvent de son père, de sa mère ; à l'autre, jamais. Les sentiments déterminent les idées, les actions, les habitudes et la conduite. Il faut développer dans un jeune cœur les sentiments d'amour, de respect, de reconnaissance ; il faut étouffer les sentiments de haine et de mépris. Dirigeons toutes les pensées, toutes les affections des enfants vers le bien, le beau, l'utile ; apprenons-leur à vivre heureux dans la société dont ils sont membres et qu'ils doivent aimer, respecter ; donnons-leur ces précieuses habitudes qui procurent le bonheur : l'amour de Dieu, l'amour de la patrie, l'amour du devoir, du travail, de l'ordre et de l'économie ; donnons-leur, par le précepte et surtout par l'exemple, les douces habitudes du respect, de la résignation, de la reconnaissance, de la justice, de la charité, de la piété, gardienne des autres vertus.... Au lieu de mauvais sujets fort dangereux, nous aurons des citoyens excellents et fort utiles.

Mais comment soigner à la fois 124,000 enfants ? Je suppose que nous parviendrions à réduire ce nombre, et la tâche deviendrait moins embarrassante ; l'éducation en commun résoudrait le problème. L'éducation en commun a d'immenses avantages ; heureux de se trouver avec ses pareils, l'enfant s'élève très-facilement sous l'influence combinée de la règle, de l'exemple et du précepte. Mettray l'a démontré pour les adultes ; la salle d'asile, pour les enfants. Mettray guérit les malfaiteurs ; l'asile corrige les défauts de caractère : dans une inspection que je fis des trois asiles du premier arrondis-

sement, je ne trouvai pas, sur plus de 500 enfants, un seul mauvais sujet ! Que l'État élève en commun les enfants abandonnés, le problème sera bientôt résolu. Notre population augmente, il faut augmenter les produits du sol qui la nourrit; la population des campagnes vient chercher dans les villes des salaires plus élevés et qu'elle croit plus faciles à recueillir; il faut repeupler nos campagnes : des colonies agricoles, placées non aux portes des villes, mais à proximité des terres incultes et fertilisables, satisferaient à la fois plusieurs besoins sociaux. Chacune, suivant son importance, aurait des crèches, des sevrages, des salles d'asile, des écoles, et des ateliers où se formeraient des ouvriers pour diverses professions. La crèche commence à rendre l'enfant sociable; l'asile continue; l'école et l'apprentissage, bien dirigés, termineraient l'éducation. La colonie agricole serait une grande famille où les plus âgés travailleraient pour eux-mêmes et pour les plus jeunes. L'armée, la marine, l'agriculture, choisiraient parmi les garçons les plus robustes; le clergé, le commerce, l'industrie, parmi les plus intelligents; et la charité parmi tous. Un soldat n'ayant d'autre famille, d'autre affection que l'armée; un marin, que la mer; un lévite, que Dieu, vaudraient mieux que les pauvres paysans qu'on arrache à la culture. Je dis que la charité choisirait aussi parmi ces enfants; elle choisirait, s'ils étaient bien élevés. Réunissons-les dans la crèche, dans l'asile; donnons-leur un aspect attrayant : une femme affligée de stérilité viendra prendre le plus bel enfant de la crèche; un vieillard sans famille trouvera dans l'école un appui nécessaire à ses vieux ans; une mère désolée trouvera dans ces âges divers un enfant qui lui rappellera celui qu'elle pleure. Dans les colonies agricoles on formerait d'excellentes domestiques et d'excellentes ménagères. Les communautés religieuses y recruteraient des novices : à qui la sainte mission de la charité peut-elle convenir mieux qu'aux orphelins de Vincent de Paul ?

Il me reste à prouver qu'il y aurait avantage, même pour le trésor, à prendre les mesures que je propose. Chacune des colonies agricoles pourrait se suffire à elle-même ou à peu près, voici pourquoi : dès l'âge de quatre ans, l'enfant peut faire quelques petits ouvrages, qui, alternés avec l'étude et la récréation, lui donneraient l'habitude et l'amour du travail, sans altérer sa santé. Un enfant de cinq ans, à la colonie de Saint-Firmin, gagnait jusqu'à 50 cent. par jour ! De six ans à douze, l'enfant peut gagner sa nourriture. De douze ans à vingt-un, il doit produire, 1° de quoi subvenir à tous ses besoins; 2° de quoi rembourser à la colonie ce qu'il a coûté ; 3° enfin de quoi former une petite masse pour son établissement. Chaque enfant aurait son compte ouvert, et ne sortirait de tutelle qu'après avoir rempli ces trois conditions. Il n'y aurait donc perte que pour les enfants décédés avant leur majorité; l'État bénéficierait, 1° des millions qu'il dépense tous les ans en pure perte ; 2° de l'accroissement des travaux et des produits ; 3° de la diminution des crimes et des délits ; 4° de la diminution des frais de justice criminelle, de prisons et de bagnes. La dépense qu'occasionne un enfant, comme celle de l'arbre qu'on plante, doit rentrer plus tard avec usure, s'il ne meurt pas, et s'il est bien élevé.

Voilà, messieurs, comment on peut diminuer le nombre des abandons : mieux élever les enfants abandonnés, et tirer parti, dans leur intérêt ainsi que dans l'intérêt du pays, de leurs forces et de leur intelligence. L'humanité, la religion, la justice, la politique, la charité surtout, réclament cette réforme comme une des plus urgentes pour le bonheur du pays. Je ne propose rien de nouveau, rien qui puisse alarmer les esprits même les plus timorés : le tour existe depuis des siècles, je voudrais le conserver et lui rendre ce qui est de son essence, le mystère ; la société maternelle existe depuis près d'un siècle, et je voudrais généraliser ses bienfaits; l'asile existe depuis cinquante ans ; la colonie agricole et la crèche fonction-

nent très-bien depuis quelques années; il s'agit d'appliquer aux enfants trouvés ces utiles institutions et de faire une conquête nouvelle sur l'empire du mal. J'espère que l'Académie secondera mes efforts.

ÉTUDE

SUR LES

CAUSES DE LA MISÈRE

PAR

M. JOSEPH GARNIER.

Position du problème de la misère; considération sur les moyens les plus efficaces d'élever les classes pauvres à une meilleure condition matérielle et morale.

J'ai voulu prouver dans ce travail qu'on a été dupe d'une illusion quand on a vu le remède à la misère dans une nouvelle formule générale d'association. — J'ai montré ensuite qu'il fallait chercher ces remèdes dans les données de l'économie politique. — Enfin je me suis attaché à préciser quels sont les seuls moyens généraux, directs et efficaces de combattre la misère.

I. *De la recherche d'une formule générale d'association.*

La science du travail avance lentement. Deux systèmes d'études conduisent au progrès avec des moyens différents : d'abord les recherches philosophiques et purement spéculati-

ves, quand elles ne se perdent pas dans le vague, semblables au fleuve qui voit ses eaux absorbées par le sable; ensuite l'observation patiente et éclairée des résultats que peuvent donner les diverses combinaisons, plus nombreuses qu'on ne pense, des associations usitées parmi les hommes. Mais ce dernier travail, nous ne le croyons possible qu'après avoir parcouru plusieurs contrées de l'Europe avec la persévérance et la conscience qu'ont déployées pour d'autres recherches, deux membres de l'Académie, MM. Villermé et Benoiston de Châteauneuf. Nous nous bornerons donc ici, et pour mémoire, à une énumération des combinaisons qui ont été et qui sont en expérimentation; telles que : 1° les associations définies par le Code civil et par le Code de commerce, avec une tendance remarquable au développement de la société en commandite, assez peu connue pour que les chambres aient reculé devant la difficulté d'une loi sur la matière; 2° un grand nombre d'entreprises d'associés qui rentrent légalement dans les associations qui sont inscrites au code, mais qui peuvent néanmoins renfermer des germes féconds, que les circonstances n'ont pas fait éclore; comme des associations d'entrepreneurs, d'ouvriers entre eux, de maîtres et d'ouvriers, etc. (1); 3° les associations des cultivateurs, analogues à celles du Jault, dans la Nièvre, dont M. Dupin aîné a rappelé l'existence dans ces derniers temps; 4° les essais fameux de M. Owen à New-Lanark, en Écosse, et à New-Harmony, en Amérique, capables de fournir plus d'un enseignement; 5° les communautés des frères Moraves et les communautés religieuses analogues; 6° les institutions de prévoyance, de secours mutuel, etc....,

(1) Voyez, dans le *Journal des économistes*, n° 47, tome XII, p. 236, un discours de M. Cieszcowski, sur les moyens d'améliorer le sort des ouvriers de campagne ; et, dans le livre de notre bien respectable ami Th. Fix : *Observations sur les classes ouvrières*, le chap. IV, 2e partie, dans lequel l'auteur passe en revue les divers modes d'association et d'encouragement appliqués par les entrepreneurs vis-à-vis des ouvriers ou par les ouvriers entre eux.

et toutes les autres associations possibles, dans lesquelles des associés se réunissent pour produire, pour former des capitaux, pour consommer, ou pour prendre des mesures en vue de l'avenir.

Après avoir fait ce volumineux et pénible relevé de statistique sociale, on aurait, nous le croyons, pu répondre à un vœu récent de l'Académie, si elle eût demandé de rechercher les applications pratiques les plus utiles qu'on *fait* du principe de l'association volontaire et privée au soulagement de la misère. Mais elle avait demandé de rechercher quelles sont les applications qu'on *puisse faire*, et il n'en pas fallu davantage pour lui attirer ces nombreux projets de systèmes nouveaux, devant tous, plus ou moins, contenir la panacée universelle.

Toutefois, en admettant qu'on eût fait une complète réponse à la première question de l'Académie, en admettant que l'on connût tous les procédés sociétaires imaginés par l'intérêt particulier, et que l'on eût fait le relevé bien exact de tous les travaux où ils sont employés, en admettant même que l'on reconnût celui des deux, de l'intérêt particulier ou de l'esprit philosophique, qui a le plus fait dans cet ordre d'idées, cette connaissance, fort utile sans doute, ne serait pas suffisante pour mesurer les ressources qu'on attend de l'*association*, car nous croyons qu'on manque encore de beaucoup trop d'éléments pour résoudre le problème.

Et d'abord admettons, par hypothèse, le globe couvert d'associations du meilleur système. On a prétendu que la concurrence disparaîtrait, *ipso facto*. L'erreur est manifeste ; la concurrence se fera entre associations, plus redoutable encore qu'entre individus, comme elle se fait entre les associations actuelles, les localités, les nations, les continents. Cette lutte est nécessaire ; elle est féconde, on l'a démontré cent fois : nous tenons en ce moment cette assertion pour acquise à la science, et, comme elle n'est d'ailleurs pas le but du présent mémoire, nous renvoyons à tous les économistes, et surtout

à un mémoire dans lequel M. Dunoyer établit que le système de la libre concurrence, bon ou mauvais, n'existe réellement pas encore ; qu'on lui attribue, bien à tort, les maux de l'espèce humaine, qui ont d'autres causes (1). Nous ne voulons donc pas nous préoccuper ici spécialement des avantages ou des inconvénients de la liberté, qui amène bien moins les désastres de la concurrence effrénée que les monopoles ; nous ne voulons même pas chercher à savoir les effets de l'*association* à cet égard ; mais nous voulons pénétrer plus avant qu'on ne l'a fait dans les idées que soulève ce mot formule, qui a servi à résumer beaucoup trop d'espérances.

La Fontaine et Ésope ont dit dans la fable du *Vieillard et ses Enfants :*

« Toute puissance est faible, à moins que d'être unie. »

M. l'abbé de Lamennais, dans son éloquent pamphlet (2), raconte la parabole de ces voyageurs qui, n'ayant pu soulever séparément un rocher qui leur barrait le chemin, purent détourner l'obstacle, en s'avisant de *réunir* leurs efforts. La convention avait écrit sur l'une de ses monnaies : « L'union fait la force. » C'est là un dicton populaire, également vrai dans le domaine de la production. Les hommes, en associant leur travail et leurs capitaux moraux ou matériels, produisent bien davantage ; c'est évident. Les hommes qui sauront s'associer de manière à ce que chaque instrument de travail soit récompensé suivant les lois de la justice distributive, se trouveront dans les meilleures conditions possibles. C'est encore évident.

La difficulté absolue est donc dans une formule complète d'association naturelle, c'est-à-dire praticable et acceptable ;

(1) *Journal des économistes*, tome I, page 1 et 129. Ce mémoire se trouve aussi dans l'ouvrage publié récemment par M. Dunoyer, et intitulé : *De la liberté du travail.* (Voyez tome I, page 408.)

(2) *Paroles d'un croyant.*

voilà le problème à résoudre, et que nous tenons pour insoluble.

Jusqu'à présent, les socialistes de toutes les nuances n'ont proposé que des formules dans lesquelles les meilleurs esprits de notre temps n'ont vu, avec M. Dunoyer, que nous citions tout à l'heure, que des folies ou des injustices, ou bien encore des attentats à la liberté, à l'égalité, à la famille, à la propriété. Il faut donc que ces socialistes transforment complétement le bon sens public, et qu'ils montrent que ces folies ne sont que l'expression de la véritable raison, que les injustices qu'ils proposent sont l'expression bien plus réelle de la justice dans ce bas monde, que la société a fait fausse route en réclamant la liberté religieuse, la liberté politique, la liberté industrielle et commerciale, enfin que le principe de propriété est subversif d'un ordre social bien entendu. Nous savons qu'ils croient avoir prouvé tout cela, et nous savons que plus d'une belle intelligence, surexcitée par ces doctrines, a eu le vertige ; mais, avant de demander un nouvel examen impartial à tous les esprits élevés et sympathiques pour juger un appel en cassation, il suffit de constater la diversité des propositions de chaque école, leur critique réciproque, l'absence de lien pour coordonner, soit les idées des maîtres et fondateurs, soit celles de leurs disciples, qui ne sont, pour la plupart, que des néo-fondateurs d'une autre doctrine; pour voir qu'il n'y a pas lieu, quant à présent, de se préoccuper, ni publiquement, ni politiquement, ni pratiquement de leurs formules, résumant en mots pompeux et vides de sens beaucoup d'idées creuses et de propositions disparates.

Conformément aux sages réflexions de l'auteur du programme, nous ne chercherons pas, à notre tour, la formule générale et absolue d'association entre les hommes, dans le sens synthétique que semblent avoir suivis jusqu'à présent les inventeurs en ce genre. Mais nous pouvons établir ici quelques circonstances du programme à remplir pour se rappro-

cher au moins de la solution de cette question, pour longtemps encore destinée à jouer le rôle de pierre philosophale sociale.

Nous venons de poser en principe que les hommes, en s'associant de manière à ce que chaque instrument de production (le travail, la terre, le capital) soit récompensé suivant les lois de la justice distributive, se trouveraient dans les meilleures conditions possibles. Si, comme nous le pensons, cette proposition ne peut être contestée, il reste à savoir quelles sont ces lois, qui ne peuvent être que conformes à la véritable nature des choses. Il reste à savoir, en d'autres termes, à quelles conditions on doit posséder deux des instruments (la terre et le capital), et quelles sont, dans les produits, les parts revenant aux possesseurs de chacun des trois instruments. Or, cette seconde question reste la même, disons-le tout de suite, quelle que soit la constitution de la propriété de la terre ou du capital, que cette propriété appartienne à l'individu ou à une réunion quelconque, la commune ou l'Etat, par exemple, qu'on a souvent proposé de rendre propriétaire exclusif. D'ailleurs, grâce à la notion économique qui a pénétré dans la discussion des questions sociales, la propriété n'est plus considérée comme de droit divin, mais d'institution humaine; la société en modifie tous les jours la constitution, suivant les besoins; et ces modifications sont d'autant plus légitimes qu'elles se rapprochent plus du point culminant de l'intérêt général.

Mais, abstraction faite de la possession de la terre et du capital, qui sont des propriétés, c'est-à-dire des questions à part, peut-on dire seulement en vertu de quelle loi les divers travailleurs, savants, artistes, manouvriers, etc., doivent s'organiser pour les travaux délicats ou grossiers, faciles ou compliqués, attrayants ou répugnants? Cette question doit être évidemment vidée avant de songer à la formule générale d'association. Et ici nous demandons la permission de rappeler quelques-uns des modes qu'on a proposés, non pas tant dans

le but de les combattre, car ce n'est pas la question ; que parce qu'ils vont nous servir à appuyer des principes et des observations qui nécessiteraient une forme trop métaphysique, et que nous craindrions de produire avec obscurité.

Une des écoles socialistes (1) suppose que, dans une phalange de 1,800 à 2,000 individus normalement élevés en dehors des langes de la civilisation actuelle ; il y a une quantité suffisante d'associés attirés *passionnément* vers tous les travaux que les hommes ont besoin d'entreprendre. Cette école a des procédés pour favoriser le développement de toutes les passions qui doivent engendrer ces attractions en quantité suffisante, harmonique et *engrainée*, suivant une expression qu'elle affectionne.

Une autre école (2), dont la doctrine, à peine entrevue, ne s'est pas, en définitive, nettement formulée, et dont le costume a beaucoup trop nui aux idées économiques, pensait que les travailleurs peuvent se grouper d'eux-mêmes, selon leur capacité et leur aptitude, par amour de l'ordre, de la hiérarchie et du prêtre qui est, par hypothèse, le plus capable, le plus sympathique des hommes.

Les partisans d'une grande usine sociale ou de tout autre système d'ateliers nationaux, dans lesquels le pouvoir exécutif serait le directeur plus ou moins suprême de la production (3), et aurait, par ses ramifications administratives et bureaucratiques, une action incessante sur le travail des citoyens, les partisans d'un parail système, disons-nous, comptent sur l'intégrité et la capacité de ce pouvoir pour classer les travailleurs, faisant appel, les uns à la science infuse des gouvernants, les autres s'en fiant au jeu de l'élection même, pour la désignation des travaux et le choix des contre-maîtres.

Plus que tous les autres, la nombreuse famille des commu-

(1) Celle de Fourier.
(2) Celle de Saint-Simon.
(3) Comprenant l'école réglementaire et une infinité d'autres.

nistes et des catholico-socialistes fait appel au dévouement et proclame la fécondité sociale.

Quelles illusions!!! Ne tombe-t-il pas sous le sens qu'il y aura toujours bien plus d'hommes qui, si on ne consulte que leurs attractions, ou si l'on s'en fie à leur dévoûment, préféreraient sacrifier à la contemplation, aux beaux-arts ou aux charmes de la conversation, que de ceux qui voudront se courber sur la terre, se hâler au soleil, se mouiller à la pluie, faire les semailles, rentrer les récoltes, endiguer les fleuves, traverser les mers, ou bien encore s'enfermer pour tisser et se livrer aux fatigues des arts utiles? C'est là une objection générale à tous les plans socialistes, depuis ceux que Malthus combattait dans les écrits de Condorcet, de Godwin ou d'Owen, jusqu'à ceux qui se sont produits de nos jours; objection qui est bien certainement l'expression de tout ce que les faits relatifs à la nature de l'homme ont eu de constant et d'universel.

Mais les socialistes méconnaissent bien d'autres *lois*.

Il faut que l'homme soit libre. C'est là une grande liberté, quand on veut organiser; nous le concevons bien. Malheureusement cette liberté est dans la nature des choses. Quand on la viole sur un point, elle fait explosion sur une autre; c'est une force qu'il ne faut pas méconnaître, qu'il faut utiliser au contraire.

Si l'homme est libre, il faut qu'il puisse aller d'un bout de la terre à l'autre, et s'occuper de ce qui lui conviendra, libre et responsable, travaillant selon ses désirs, mais à ses risques et périls. Pour que sa liberté soit légitimement limitée, il ne doit être tenu d'y renoncer que dans le cas de force majeure, ou lorsque l'intérêt général l'exige. Ainsi, il comprendra que, faute de voies de communication, il ne peut, malgré sa liberté, traverser l'Afrique, et que c'est dans l'intérêt général que la terre et les capitaux ne sont pas à tous. Mais il réclamera avec justice que l'on travaille constamment à perfectionner les voies de communication qui doivent aug-

menter sa liberté, et que la terre et les capitaux soient constitués en propriétés de la manière la plus utile à tous.

Ils violent aussi la liberté ceux qui ont proposé de revenir aux corporations, avec plus ou moins de réserve, et de discipliner tous les travailleurs, comme le sont encore ceux de quelques professions. Dans un pareil système, il y a toujours deux choses impossibles à faire : classer les industries, et n'en permettre l'accès qu'à certaines conditions. Dans l'état actuel des découvertes chimiques, mécaniques et autres, le classement des industries est purement et simplement impraticable; quant à l'apprentissage forcé, c'est une tyrannie sans compensation. Nous procédons par affirmation, l'espace nous manque pour démontrer; mais, au surplus, les incrédules seraient satisfaits en lisant Adam Smith, J.-B. Say, et bien d'autres qu'il est inutile de citer après ces grands noms. On a voulu trouver dans ce système, comme dans toute autre association en général, un remède à la concurrence. Le résultat serait incontestable; mais on avouera qu'il n'améliorerait assurément pas la condition de ceux qui resteraient au dehors des corps constitués, et qui enfonceraient bien certainement la porte pour entrer.

Non-seulement les hommes doivent être libres; mais ils sont égaux, autrement toutefois qu'à la manière des communistes, qui consacrent l'inégalité la plus choquante en mettant l'homme prudent, laborieux et vertueux à la merci de celui qui n'a ni prudence, ni vertu, ni courage. Les hommes sont égaux devant Dieu, le christianisme l'a révélé; ils sont égaux devant la loi, la révolution a posé ce principe; ils doivent être égaux dans le domaine du travail, l'économie politique recherche les fondements de cette vérité et les moyens d'en faire l'application. Les hommes sauront peut-être un jour constituer la propriété des terres et des capitaux, de manière à ce que le travail, le travail seul pourra les faire acquérir ou les faire conserver, de manière à ce que tous ceux

qui seront également laborieux, également prévoyants, courageux et vertueux, auront droit à la même rétribution. En vérité, pour une science, c'est une magnifique perspective : ce serait vraiment de la justice, dans le sens que nous attachons à ce mot; mais, dira-t-on, jamais vous n'atteindrez la perfection! Non, sans doute; et la question n'est pas là : il s'agit seulement de savoir si nous sommes dans le droit chemin, ou si nous prenons une route opposée? Or, si nous faisions fausse route, le principe de la révolution serait une monstruosité, et l'Évangile, en disant aux hommes qu'ils sont frères, aurait proclamé une erreur. Non, l'économie politique ne fait pas fausse route, et alors peu importe que nous n'atteignons pas la perfection. Nous atteindrons toujours le but que Dieu nous a assigné; et puis, qui nous a dit que si l'égalité s'établissait en entier sur la terre, il ne révélerait pas aux hommes une nouvelle phase à parcourir? Mais, hélas! la pratique de l'esclavage n'est-elle pas encore répandue sur les trois quarts du globe? cette abominable théorie ne sort-elle pas même encore de quelques bouches? Que d'abus à écarter pour trouver la vérité; que de ténèbres cachent l'éclatante lumière! Il faut le dire, nous n'avons encore que des instincts d'égalité : nous n'en sommes qu'aux premières notions de cette manifestation de la nature de l'homme, et c'est à peine si nous savons en balbutier le nom.

Nous ignorons, par exemple, d'après quelle base il faut considérer les divers travaux. Qui peut dresser l'échelle du mérite comparatif des différentes fonctions? Les uns proclament hardiment l'aristocratie intellectuelle, les autres posent en principe l'équivalence des fonctions, et ont déjà cherché à démontrer par la science le dicton populaire : « Il n'y a pas de sot métier, il n'y a que de sottes gens. » Sur ce point, le désordre des idées est complet. Où commence, où finit l'égalité des droits? Personne ne le sait. Toutefois, si la pratique participe des incertitudes de la théorie, on trouve, dans

une série de cas plus nombreux qu'on ne pense, l'égalité des salaires. Tel procureur du Roi, tel contre-maître, tel commis, tel ouvrier, tel entrepreneur gagnent la même somme, de laquelle on peut, en tenant compte du jeu naturel de l'offre et de la demande, remonter à l'équivalent des fonctions. Mais, dira-t-on, cette égalité n'existe pas, puisque les uns reçoivent plus de considération que les autres. Admettons cette monnaie, fort légère d'ailleurs, nous la croyons utile. Pourquoi le procureur du Roi, le contre-maître, le commis, l'ouvrier et l'entrepreneur que nous avons cités, n'en recevraient-ils pas une même somme, toutes choses égales d'ailleurs? Il faut, pour toutes ces professions, une intelligence différente; mais bien adroit serait celui qui en indiquerait les divers degrés! et puis l'intelligence est-elle le seul élément de la considération? Les autres qualités du cœur et de l'esprit ne sont-elles comptées pour rien, et la peine de l'ouvrier, les soucis de l'entrepreneur ne pèsent-ils donc pas autant que les attributs nécessaires à un magistrat? Ne voyons même que les faits d'intelligence. La diffusion des lumières viendra signaler bien des préjugés, et montrera qu'il y a plus d'égalité qu'on ne pense entre l'art de résoudre des équations, par exemple, et celui d'agencer des mécanismes, entre l'art de combiner toute une bonne rotation de récoltes, et celui de rapprocher des appréciations littéraires.

Ces considérations pourraient être multipliées à l'infini. Nous pouvons nous arrêter cependant et dire de nouveau qu'on n'a point encore approfondi la base morale du salaire pour établir la répartition des profits du travail.

Cependant les communistes, en vertu de la théorie du dévouement et de la fraternité chrétienne qu'ils transforment d'une part en *droits*, et de l'autre en *devoirs*, établissent la communauté des profits. Tout est à tous. C'est le pouvoir qui est le grand répartiteur, et il faut qu'il soit organisé d'une manière bien sublime pour fonctionner, pourvoir à la subsistance et

aux besoins de tous, ainsi que pour réclamer de tous la coopération nécessaire. C'est là la difficulté qu'ont à vaincre tous ceux qui, rentrant plus ou moins dans le communisme, ont imaginé la production par ateliers gouvernementaux transformés en institutions militaires ou en escouades disciplinées, tous ceux aussi qui croient qu'il suffit de prêcher la charité à tous les baptisés.

Ces divers systèmes, s'il était possible de les voir fonctionner, ne tarderaient pas à démontrer l'impuissance radicale de leur principe. Il faut méconnaître les premiers éléments de la science de l'homme, pour croire qu'une circonscription quelconque d'habitants se prêtera automatiquement à ce niveau bénévole. Il faudrait pour cela abnégation et dévouement de la part des chefs, par la seule force du principe de charité et de fraternité. Eh bien, on a pu le voir à l'œuvre, ce principe fortifié même par le commandement religieux, et il n'y a qu'à interroger l'histoire, qu'à regarder même autour de nous pour voir que les chefs eux-mêmes des sociétés religieuses le plus énergiquement constituées, ont été les premiers à méconnaître la charité, et ont constamment travaillé à la constitution des priviléges. Il y a deux écueils dans la charité et la fraternité : d'un côté, les paresseux vivant aux dépens des autres, sans travail ; de l'autre, les chefs, les puissants, les adroits accaparant, sous une forme ou sous une autre, les profits, les hommes, les avantages de toute sorte. Il suffit, ce nous semble, d'ouvrir les yeux, pour voir ce qui s'est passé, ce qui se passe, et pour comprendre ce qui se passerait dans des associations semblables. On ne saurait trop combattre l'illusion des esprits généreux, qui comptent sur le dévouement des hommes, pour aplanir, d'une manière constante et universelle, les complications sociales. Bien souvent de grands désastres ont excité la pitié universelle ; cependant la charité n'a jamais été qu'une affaire de mode, et l'homme le plus pieux ne consent pas, en général, à sacrifier son bien-être. La mo-

rale évangélique est la plus charitable ; mais les catholiques et les protestants n'ont jamais pratiqué que l'aumône : Or, entre l'aumône et cette charité universelle, sur laquelle on compte, il y a une distance incommensurable.

Ce n'est pas que nous voulions en rien nier la sublimité de la doctrine chrétienne. Nous avons adopté le principe d'égalité, et nous avons dit comment il se rattachait aux doctrines économiques. Il est impossible, d'autre part, de ne pas admirer cette magnifique théorie de la fraternité, qui serait le beau idéal d'une association dans ce monde. Tout serait dit, si on pouvait l'appliquer en entier ; nous aurions retrouvé le paradis sur terre ; mais l'homme a en lui de nombreux mobiles qui l'empêchent d'obéir à ce généreux commandement. Quant à la loi, elle tend à devenir de jour en jour plus fraternelle. Ne cessons donc pas de nous entretenir de ces deux sentiments, de prêcher la fraternité, de la pratiquer, si nous pouvons. Recommandons-la sans cesse aux riches ; mais répétons bien aux pauvres qu'en l'exigeant, ils la transforment à l'instant, et par ce fait en lui-même, en une manœuvre antisociale, en spoliation. C'est ainsi que le christianisme éclairé se voit réduit à prêcher la charité aux uns, et la résignation aux autres ; car la doctrine du dévouement est une doctrine de sentiment, et il est impossible de la traduire en droit par une *formule* politique, et encore moins par une règle scientifique.

Il est un argument que les communistes ont pris à Morelly, qui le tenait, disent-ils, des apôtres : savoir, que la justice distributive commande de répartir les richesses *à chacun selon ses besoins*. On ne peut nier la légitimité de cette formule, si l'on admet, par hypothèse, et en même temps, que chacun apporte dans les travaux de la société un égal dévouement ; que la société sait précisément se donner une administration capable de faire cette répartition ; et, enfin, qu'elle peut produire en quantité suffisante pour satisfaire les besoins de tous. Avec cette triple hypothèse, personne ne serait en droit de

nier la formule de Morelly ; mais il reste à convertir les hypothèses en réalités.

Nous nous sommes étendu sur la théorie communiste, parce qu'elle est à l'usage, non-seulement du petit nombre d'hommes qui rêvent l'établissement d'un système de communauté, mais encore d'une très-grande quantité de personnes qui croient avoir donné une solution aux difficultés sociales quand elles ont émis une de ces banalités sentimentales dont elles ne savent pas creuser les conséquences logiques, et que l'on retrouve si souvent dans les livres, les prônes, les articles de journaux, les romans, voire même dans les réquisitoires.

Les disciples de Saint-Simon admettaient encore plus que les communistes et les *charitistes*, un travail fraternel, une abnégation complète chez le travailleur. Celui-ci était, selon eux, toujours doué de la vertu de reconnaître le plus capable, de se laisser commander par lui, et de s'en fier encore à la méthode hiérarchique pour la distribution des profits. Dans le système tel qu'il a été indiqué, il y a quinze ans, chacun reçoit selon sa capacité, chaque capacité selon ses œuvres. Le talent constitue seul l'aristocratie ; mais, pour mesurer le talent, les capacités, il faut avoir recours à une hypothèse, le prêtre-couple, homme et femme, le plus aimant, le plus aimé, le plus capable de remplir toutes les conditions nécessaires pour faire le partage. Qui pourrait jamais douter que ce couple, si bien doué, ne s'attribuerait pas la meilleure part ; et quant aux restes, rien ne prouve qu'ils ne seraient pas distribués de la manière la plus déplorable. Il faudrait des anges pour qu'il en fût autrement ; et c'est une vérité bien connue que le gouvernement despotique serait le meilleur de tous, si les membres de la milice céleste se décidaient à accepter les fonctions de despotes.

Quant à Fourier, il a indiqué un mode de distribution encore plus artificiel. Dans la société de son invention, et que

ses élèves n'ont pas perfectionnée, que nous sachions, les profits sont répartis entre le capital, le travail et le talent. Il n'a pas dit ce qui distingue le travail du talent : il eût été fort embarrassé de le dire ; car le travail le plus brut, le plus matériel est allié avec du talent ; de même que le talent le plus subtil, le plus exquis, le plus éthéré ne se manifeste que par un travail manuel : en effet, en classant le travail en travail purement manuel et en travail intellectuel, si c'était possible, il faudrait reconnaître : 1° que ce travail manuel se perfectionne par l'usage et s'imprègne de talent ; 2° que le travail intellectuel est susceptible d'accumulation et passe à l'état de capital, pour former le capital moral. Les phalanstériens donnent *cinq douzièmes* au travail, *quatre* au talent, *trois* au capital. Ces proportions ne s'appuient sur aucune base rationnelle. Ils proposent d'aller aux voix pour déterminer ce qui est capital, ce qui est travail, ce qui est talent. Par suite du mécanisme des douze passions, ils ne votent jamais contrairement à l'intérêt du voisin : c'est encore l'illusion du dévouement. Les sociétaires ont le temps et le talent de voter, bien qu'ils ne travaillent que deux heures à la même besogne, et qu'ils parcourent plusieurs groupes dans la journée ; le même homme pouvant être capitaliste au n° 1, travailleur simple au n° 2, artiste au n° 3, encore capitaliste au n° 4, etc. Il faut, pour toutes ces opérations, une mémoire prodigieuse et une comptabilité bien organisée ; car n'oublions pas que tout ce monde vit dans le phalanstère et consomme ce qu'il lui plaît, et dont l'individu sans doute passionné pour la tenue des livres doit tenir compte.

L'Académie voudra bien ne pas se méprendre sur ces critiques. Il y a dans tous les travaux des socialistes des preuves nombreuses de talent, des critiques vraies et savantes de l'ordre social actuel, des indications utiles. Rien ne sera perdu ; la science saura s'assimiler tout ce qui s'accorde avec la véritable manifestation de la nature de l'homme. Mais, avant tout,

il y aurait de l'injustice à ne pas reconnaître que, si les diverses sectes socialistes ont jeté, dans certains esprits, des germes nombreux d'aberration, elles ont aussi puissamment contribué à répandre les idées de paix et de fraternité, et à poursuivre l'œuvre constante de l'économie politique, la réhabilitation du travail et de l'industrie. Mais ont-elles développé l'esprit d'association ? On le dit généralement. Quant à nous, nous ne pouvons souscrire à cette opinion. Les écoles socialistes ont souvent inscrit le mot d'*association* sur leurs bannières; elles l'ont invoqué comme formule magique dans le cours de leurs critiques; mais ils n'ont rien précisé, et l'on ne peut tirer de leurs conseils rien de palpable ou de concret. Fourier seul a formulé des mécanismes d'association. Il y a de l'originalité, de l'imprévu dans ses combinaisons de groupes, de séries et de phalanges; mais ce sont là des conceptions chorégraphiques, réalisables tout au plus pour l'enfance, plutôt que des combinaisons susceptibles d'une application universelle sociale.

En concentrant ce que nous avons cherché à établir jusqu'ici, nous dirons :

1° Que l'expression des avantages de l'ASSOCIATION est un axiome de sens commun; mais qu'on s'est mépris en y voyant un remède réel aux mauvais effets de la *concurrence;*

2° Qu'on a suivi une illusion en allant à la recherche d'une formule générale d'association acceptable et praticable et autre que celle de la société actuelle, modifiable sans doute avec le temps, mais qu'on ne peut raisonnablement pas vouloir changer d'une manière absolue;

3° Que, dans tous les cas, cette formule, si on la trouve un jour, devra tenir compte de la *liberté* de l'homme et de la *responsabilité* humaine, qui en est une conséquence;

4° Que le *dévouement* et la fraternité, qu'on ne saurait d'ailleurs trop développer, ne pouvant être convertis en *devoirs* ou

en *droits* par la loi politique, ne sont pas des éléments d'une formule scientifique et rationnelle;

5° Que, pour trouver cette formule, il faudrait d'abord déterminer, *à priori*, en vertu de quels principes physiques et moraux les travailleurs doivent se grouper, s'organiser en fonctions, pour faire le plus naturellement possible les diverses espèces de travaux ;

6° Qu'il faudrait encore rechercher la base morale de la rétribution de ces divers travaux, ou, en d'autres termes, déterminer la valeur du travail humain.

II. *De l'économie politique.*

On va souvent chercher bien loin ce qu'on a souvent sous la main !... Pourquoi, a-t-on dit, les hommes ne s'associent-ils pas, et pourquoi n'organise-t-on pas leur travail? Eh bien, l'association existe et le travail est organisé ! Ces deux institutions ne sont pas parfaites ; mais elles fonctionnent mieux que par le passé, et tout porte à croire qu'elles fonctionneront mieux de jour en jour. Rien d'ailleurs ne prouve qu'il y ait lieu de les remplacer en bloc par de meilleures.

Mais quelle est donc cette association? D'abord, c'est celle de la famille. Les familles ont fondé la commune, les communes sont réunies en nations ; les nations formeront un jour une alliance. La boussole, l'imprimerie, la vapeur, les postes, la télégraphie, le perfectionnement des voies de communication, en mêlant les hommes et les idées, dissipent les préjugés, fondent en un tout homogène les idées et les sentiments, et si c'est une utopie de prévoir la paix universelle pour demain, ce n'en est plus une que de la voir poindre dans l'avenir. La religion, la poésie, la science, l'industrie, font déjà converger leurs efforts vers ce but ; la politique de la paix doit en être évidemment la résultante.

Sous l'empire de la paix, avec le secours des voies de com-

munication, c'est-à-dire avec une liberté pleine et complète, tous les éléments de cette grande association s'harmonisent, une division spontanée des travaux s'organise, les hommes se classent, leurs droits et leurs devoirs se formulent. Ici la culture, là la fabrique, plus loin les arts et les sciences, partout les échanges. Mais que d'obstacles encore ! Il y a les préjugés qui conseillent aux nations de hérisser les frontières de tours et de piques; il y a les préjugés qui leur conseillent encore de les garnir d'une ceinture de douaniers ; les préjugés qui défendent l'accès de telle ou telle profession ; les préjugés qui anoblissent une profession plutôt qu'une autre; les préjugés qui concèdent des monopoles à ceux-ci aux dépens de ceux-là ; les préjugés qui obscurcissent la vue de ceux qui gouvernent, la vue de ceux qui sont gouvernés; les préjugés de ceux qui, trouvant les hommes trop pauvres et trop nombreux, leur conseillent une nouvelle fécondité ; les préjugés qui permettent à certains hommes de vivre dans l'oisiveté; les préjugés qui font vivre les autres dans la misère. Et qui donc portera la hache dans cette forêt compacte? Qui? la science économique, la science sociale, qu'on l'appelle comme on voudra, cette science qui déterminera le rôle des instruments de travail, montrera de quelle manière ils doivent fonctionner dans l'intérêt de tous, et comment, les produits une fois obtenus, ils doivent être répartis parmi les hommes. Mais c'est notre programme ! s'écrient toutes les écoles. — C'est votre programme, dites-vous ! Nous connaissions vos prétentions, et nous ne voulons pas vous ôter l'honneur d'avoir comme nous un noble but. Toute la question est dans la voie que vous avez choisie. Les alchimistes aussi cherchaient la composition des corps, mais ils se perdirent dans la folie du grand œuvre. Si vous persistez, le même sort vous attend. Si, au contraire, revenant sur vos pas, vous reprenez sans vanité les analyses faites par des savants très-dignes de votre estime, vous sentirez votre propre génie prendre une nouvelle force en mettant

le pied sur la terre ferme, et qui sait alors si ce n'est pas à quelque adepte aventureux du socialisme que la science devra ses plus éclatants progrès. Mais, pour Dieu ! ne niez pas ce qui est déjà démontré, ou bien ne passez pas outre avant d'en avoir démontré la fausseté. Si vous voulez employer ce procédé, le seul loyal, le seul convenable, le seul possible, de deux choses l'une : ou vous renverserez la science adoptée pour la remplacer par une lumière plus vive, ou bien, nous le répétons, vaincus par la science, vous deviendrez vous-mêmes disciples soumis de cette même science.

Les hommes sont associés en familles, en communes, en nations. Ces associations s'améliorent. Qui peut dire que le code n'a rien fait pour la famille, que nos lois ont oublié les communes ? et les nations ne progressent-elles pas, ne s'organisent-elles pas ? Nul ne l'ignore, il y a des tiraillements dans la famille, des dissensions dans la cité, des guerres civiles au sein des nations. C'est que le corps social et ses différents organes sont sujets à des maladies : maladies de croissance, maladies de langueur ; les chocs y produisent aussi des contusions, celles-ci amènent des plaies, celles-là engendrent la vermine. Hélas ! l'analogie est complète avec le corps humain, et le socialiste espérant, par le seul fait de la bonne volonté des gouvernements, d'obtenir le bonheur absolu, ressemble au docteur Paracelse, qui portait la panacée dans le pommeau de sa canne pour se soustraire à la fatalité commune.

Quand on examine l'ensemble de l'organisation sociale, on ne tarde pas à voir que toutes ces prétendues refontes qu'on nous a proposées ne sont, en définitive, que des imitations. S'il y en a qui aient critiqué la famille dans tous ses détails, qu'ont-ils promis à la place, grand Dieu ! Parmi les réorganisateurs de la commune et de la cité, celui qui a dessiné le plan de réforme le plus complet, le plus original, le plus pittoresque, a été obligé d'accumuler une si grande quantité de ressorts et de contre-poids, que son mécanisme n'est pas viable.

C'est donc avec raison que la société actuelle, telle que l'a faite la succession des temps, agira en entrepreneur prudent, en se bornant à améliorer l'organisation que ses pères lui ont transmise, et à laquelle ses ingénieurs apportent, quand ils le peuvent, les modifications que la science et l'expérience démontrent. En ce qui concerne les nations, le socialisme les façonne à sa guise, comme il pétrirait dans ses doigts une cire malléable ; mais, en pareilles matières, soyons justes, il est peu d'hommes qui, se posant en socialistes et en organisateurs synthétiques, n'oublient que si la justice pouvait planer sur le monde, l'on verrait bientôt les provinces s'agglomérer en vertu de leur attraction naturelle, c'est-à-dire en raison de leurs intérêts, qui sont surtout en raison des localités qu'elles occupent.

Oui, l'association existe parmi les hommes ; elle a commencé le jour où le premier homme eut une compagne. Cette association a eu les diverses phases de l'humanité ; et celle-ci n'a pas été barbare parce que l'association lui a manqué, mais probablement parce que les diverses évolutions qu'elle a subies étaient dans les secrets desseins de la Providence. Les faits qui se sont accomplis dans la suite des siècles sont la véritable et sûre manifestation de la nature même de l'homme, et la science consiste à formuler ce qu'ils ont de constant et d'universel. Ainsi, encore une fois, cette formule générale qu'on a cherchée ne sera probablement pas révélée d'un seul coup ; mais elle continuera à se déduire providentiellement à la suite du développement de la nature humaine. Ce n'est qu'en modifiant avec la science de l'avenir les données de la science du passé, que l'on trouvera une formule plus perfectionnée. J'entends l'objection tirée des grands mouvements sociaux qui se sont accomplies. En fait d'idées sociales, il n'y en a qu'une qui soit apparue dans le monde et l'ait frappé de son éclat, c'est celle du Christ. « Hommes, vous êtes frères, » a-t-il dit, et cette idée a remué le monde. Mais que de messies

s'étaient annoncés avant lui, que de messies nous a-t-on promis depuis ! Il n'y a qu'une chose à répondre aux messies modernes : Pourquoi, vous aussi, ne faites-vous pas tomber des langues de feu sur ceux que vous voulez inonder de vos lumières. Quant aux révolutions sociales et rénovatrices, à la révolution française, par exemple, qui ne sait que le dix-huitième siècle la portait dans ses flancs, et que les idées du dix-huitième siècle ont leur origine dans les siècles précédents? Les malheurs même de la révolution française n'ont pas été une cataracte sans cause, mais le résultat des obstacles incessants que le mauvais génie de l'homme avait accumulés sur les pas du grand fleuve du progrès. De tous temps, des insensés n'ont pas compris que les eaux ne remontent jamais vers leur source, et que les écluses qui ne s'ouvrent pas à temps sont toujours franchies et emportées.

En même temps que l'association naturelle subit d'incessantes évolutions que l'on n'aperçoit qu'au moment où elle éprouve le besoin de les formuler, les travaux de l'homme s'organisent spontanément, et d'autant mieux que la liberté est plus grande. Quand le jardinier découvre une place qu'obstruait le feuillage, le soleil vient redonner de la vie à des germes engourdis, la nature agit, les plantes poussent et produisent. La liberté pour l'homme, c'est le soleil qui féconde. Remontez de quelques années seulement dans l'histoire, voyez dans quel état se trouvaient la plupart des branches de l'industrie humaine à l'ombre délétère des ronces de la féodalité. Des émondeurs sont venus, Turgot et la Constituante. Aujourd'hui, quelle magnifique plaine de verdure en comparaison de ces marais fangeux ! Voilà bientôt un siècle que la science économique travaille à constater les bienfaits de la liberté dans le domaine du travail ; ce sera son éternel bonheur ; ce sera l'une de ses préoccupations constantes, car, au fur et à mesure que la société progresse, que les intérêts se diversifient, se croisent, se compliquent, il se

forme sur le corps social de nouvelles tumeurs qu'il faut guérir. Ainsi, au moment où nous parlons, l'association elle-même affecte les formes du monopole, et tandis qu'on attribue à ce remède de magiques effets, le voilà qui produit des résultats nuisibles. La liberté n'est plus dans cette partie du travail, il faudra l'y ramener, et la science viendra dire un jour, par la bouche d'un autre Quesnay, à ceux dont les intérêts font obstacle : A votre tour, laissez faire, laissez passer. Aujourd'hui sa tâche est de défendre ce principe, non-seulement contre les théories des inventeurs socialistes, mais encore contre le monopole qui se glisse partout, astucieux et rampant quand il est faible, audacieux et théoricien quand il est fort. On le trouve dans tous les travaux, au sein des usines et sur les pas du commerce. Aussitôt qu'une question du domaine du travail physique ou intellectuel s'agite, vous êtes sûr qu'il est en cause, assisté de nombreux avocats, heureux s'il n'a pas soufflé sur l'esprit du juge son venin empoisonné.

Mais la science ne se borne pas à émanciper le travail, elle lui dévoile sa toute-puissance par l'effet de sa division et de la répartition des diverses productions entre les individus, entre les communes et les cités et les nations du globe tout entier ; de là découlent des perfectionnements inattendus, les procédés scientifiques, les merveilles de l'industrie et des masses de produits à distribuer à tous les hommes. De la division du travail bien entendue, sagement appliquée, naît pour les travailleurs le besoin de se rapprocher, de travailler de concert, de s'associer, dans le sens naturel du mot, peut-être trop circonscrit aujourd'hui dans des combinaisons individuelles. La science économique, qu'on a si mal jugée en n'examinant que la première phase de la division, doit faire naturellement ce qu'on essaie de formuler en dehors d'elle. En suivant le jeu de cette division, on la voit départager sans la décomposer, pour les besoins du travail et l'attrait des profits, l'association naturelle de la famille, de la commune, en

divers membres qui se réunissent, s'associent en nouveaux groupes producteurs de travail et de richesses, qui, sous l'empire de la liberté, se placent et se déplacent selon leurs attractions, c'est-à-dire selon leurs besoins ou leurs désirs. Adam Smith a plus fait pour la civilisation, en proclamant la loi qui inaugure son immortel ouvrage, que le plus grand écrivain qu'on pourrait citer. Il a ouvert la carrière; à d'autres la continuation de l'œuvre pour compléter les bases de la constitution du travail, de la véritable organisation du travail qui doit ressortir de la nature des choses, y compris la liberté, et qui ne sera pas une vaine formule, comme celles qui sont sorties soi-disant complètes et parachevées de la tête d'une série de Jupiters modernes.

Parler du travail comme instrument de production, c'est parler de l'homme, du principe de population, en un mot. La science économique a encore, sur ce point capital, un grand penseur qui, après avoir réuni en faisceau des idées éparses et analysé un grand nombre d'observations personnelles, a montré aux hommes que c'est en vain qu'ils emploieraient les meilleurs procédés pour créer la richesse, que c'est en vain qu'ils sauraient la répartir de la manière la plus équitable et qu'ils en feraient la consommation la plus judicieuse, s'ils n'usaient de leur liberté et de leur prudence pour se proportionner à la quantité de travail disponible et de substances produites. Des questions de toute nature sur les droits et les devoirs de l'homme viennent se rattacher à la doctrine du principe de population admis aujourd'hui par les économistes. La plupart de ces questions sont vidées pour eux, mais combien la vérité est encore peu connue! Il semble qu'en ce point elles doivent passer par des phases aussi pénibles que la notion de la monnaie, dont l'absence a plongé l'Europe dans la plupart des complications protectionnistes et douanières qui la préoccupent encore de la manière la plus grave.

La science économique a trouvé la propriété individuelle établie, elle en a étudié la constitution avec une entière indépendance, et bien qu'elle en reconnaisse les services, notamment en ce qui touche son efficacité sur la formation des capitaux, c'est elle qui a su donner les plus sages avis sur les modifications à apporter au monopole de la terre, à l'emploi du capital. Elle a reçu dans son sein les savants qui sont venus expliquer la théorie de la rente, elle fera de même avec ceux qui viendront, avec des recherches autres que des assertions vagues et sentimentales, lui apporter des notions plus intimes des profits et des salaires, qui varient suivant une infinité de causes, mais qui ont, à coup sûr, un rapport bien constant avec le nombre des travailleurs, trop bas si les travailleurs naissent et s'accumulent sur un point en trop grand nombre; plus élevés si les travailleurs savent se proportionner à la quantité de travail disponible. C'est là une question brûlante, au sujet de laquelle on reproche à la science d'être impuissante, parce qu'on s'obstine à voir en elle une collection complète de secrets sociaux, tandis qu'elle ne peut que représenter à ceux qui l'étudient le résultat des observations intelligentes que quelques savants ont su faire. Mais quelle est donc la science qui a jeté le plus de jour sur les profits et les salaires? Qu'ont pu la morale et la philosophie, et la religion, et la politique, si ce n'est s'indigner tour à tour contre ce qui est l'inconnu pour elles? L'économie politique proclame de dures vérités, ramène les cœurs et les esprits dans le domaine du possible. Est-ce elle qui rend les services les moins efficaces?

Ce sujet nous entraînerait bien loin. Pour dire tous les avantages d'une science, sans doute il faut la dire tout entière; cependant, quand on a rappelé qu'une science étudie tout ce qui peut être naturel, juste et scientifique dans le domaine du travail, pour la possession des instruments de ce travail, pour l'usage qu'on en doit faire, pour la circulation de la richesse, pour la répartition et l'emploi le plus profitable

aux sociétés, il semble qu'on en ait dit assez pour établir sans réplique l'utilité de pareilles recherches et l'avantage qu'il y aurait à vulgariser le résultat des recherches déjà faites.

Or, s'il est vrai que la plupart des principes contenus dans les livres des maîtres de la science ne peuvent plus être contestés par ceux qui veulent étudier et qui ont de la bonne foi, l'on ne doit pourtant pas ne pas se fatiguer de répéter que ces principes sont tous les jours méconnus, en France, par la majorité des ministres, des pairs, des députés, des administrateurs, des magistrats, des agriculteurs, des manufacturiers, des négociants, et en général, par la majorité des producteurs, au grand détriment des consommateurs, c'est-à-dire au profit d'un bien petit nombre et au détriment de tous. Un jour, on ne les consignera plus dans les livres, ils seront tombés dans le domaine public; ils auront cours comme des axiomes; ils se perdront dans la masse des idées que chaque génération qui commence reçoit en dépôt de la génération qui disparaît. Mais, en attendant, nous sommes, *économiquement* parlant, dans de grandes ténèbres; or ces ténèbres ne sont pas celles que les nations ont toujours devant elles, et qu'illumine sans cesse, à mesure qu'elles se forment, le progrès de l'intelligence humaine, mais bien les noires ténèbres de l'ignorance, au sein desquelles on semble même chercher à voiler encore les points lumineux qui les blanchissent.

En fait, et dans presque tous les pays, la vérité économique sommeille dans les livres, où l'esprit des Quesnay, des Turgot, des Smith, des Malthus, des Say, des Ricardo, l'ont déposée. Personne n'a encore osé arborer franchement, complétement, sur les hauteurs du pouvoir, le drapeau de la science, de peur d'être renversé par des coalitions brutales d'intérêts lésés ou se disant tels, agissant au nom de principes faux qu'ils croient souvent vrais, et ayant de nombreux échos dans toutes les classes de la population, dans toutes les nuances politiques. On ignore les vérités les plus simples d'où

découleraient naturellement des solutions qu'on cherche tous les jours et partout ailleurs que là où elles sont. On dépense du temps, du talent, du génie même à dresser sur un terrain mouvant des contre-vérités que viennent démentir et l'expérience du passé et celle de l'avenir. Les assemblées législatives, les commissions, la presse, les congrès, les comices, décrivent dans la recherche d'une route, des courbes souvent fantastiques, au lieu de prendre la bonne voie sur laquelle il faudrait concentrer les efforts pour la dégarnir des obstacles que l'ignorance y a accumulés.

Mais, quelle est donc cette bonne route, nous crie-t-on de plusieurs points à la fois? Nous répondons : Ce n'est pas celle que vous prenez au hasard, un beau matin que vous daignez vous occuper des intérêts sociaux ; ce n'est pas celle du monopole et du privilége, ni celle du préjugé soigneusement entretenu par l'intérêt particulier ; ce n'est pas la route de ceux qui vont et viennent sans boussole, affirmant et se contredisant suivant le point de vue où ils se trouvent, tristes jouets d'une espèce de mirage social qui fascine leurs regards; ce n'est pas celle des charlatans ou des habiles qui montent à l'espèce humaine, et pour cause ; ce n'est pas celle des poëtes qui franchissent l'espace, les temps, pour se transporter dans un autre monde ; ce n'est pas même celle de l'homme de génie qui devine la lumière, mais qui ne peut la faire comprendre avant qu'elle surgisse à l'horizon, par les hommes qui ne sont pas, comme lui, dotés de la seconde vue.

Cette science est celle de la raison, qui analyse avec patience les phénomènes qui se développent sous ses yeux, dans le domaine de l'industrie, au fur et à mesure que l'homme adapte mieux les instruments du travail à ses besoins, et qu'il se présente ensuite dans la société comme copartageant dans le résultat de ce travail. Dans la recherche de la vérité économique, la raison fait appel à toutes les conquêtes de l'intelligence humaine ; elle éprouve ses méthodes et ses classifications ;

elle creuse ses principes, perfectionne ses démonstrations; elle observe les résultats des institutions et des expériences économiques dans le présent et dans le passé; elle médite sur l'avenir; et si elle ne conclut pas toujours, c'est qu'elle ne peut faire davantage. Et qui donc lui ferait le reproche de ne pas avouer pour siens ces prétendus observateurs, compilateurs de chiffres, qui ne font pas plus de la statistique que celui qui ramasse des cailloux ne fait de la minéralogie ou de la géologie; ces soi-disant économistes qui parlent et écrivent *ab hoc et ab hac*, mêlant le vrai et le faux, et fabriquant je ne sais quel tissu inextricable avec des erreurs de tous les temps et de tous les lieux; ces soi-disant économistes pratiques qui se croient la science infuse, et qui ne se doutent pas qu'ils ont, semblables au lièvre de la fable, pris la lunette par le mauvais bout, en s'enrichissant ou même en se ruinant dans la culture ou dans l'usine, dans le magasin ou dans le bureau, ou bien encore en alignant des hommes, des maisons, des chiffres ou des phrases.

La vérité est au fond d'un puits; c'est Dieu qui l'y a mise. Les hommes ont fait des escaliers à ce puits; ces escaliers descendent plus ou moins bas. Or, l'escalier économique est en construction depuis bientôt un siècle. Que ceux qui ne veulent pas se perdre dans tous ces chemins ou se noyer dans l'abîme, daignent prendre la rampe.

Nous ne nions pas qu'il n'y ait même, par le temps qui court, des esprits forts qui puissent descendre cet escalier quatre à quatre, redresser en route des erreurs commises, s'avancer plus loin, et revenir avec une onde plus pure. Mais nous dirons avec l'Évangile : *Ex operibus eorum cognoscetis eos.*

Qu'on ne s'y méprenne pas; l'économie politique est la science des amis intelligents de l'humanité, la science de ceux qui veulent appliquer, dans le domaine du travail, l'égalité et la liberté conquises par nos pères; en un mot, elle analyse ce qui est dans l'ordre naturel, et elle en conclut

ce qui doit être conformément à la nature des choses. A ce point de vue, même avec le champ restreint que nous pouvons lui assigner, dans l'état actuel de nos connaissances, l'économie politique est encore celle de toutes les sciences qui importe le plus pour le développement matériel et moral du genre humain, celle des sciences qui est la plus utile des sciences morales pour les gouvernements, dont la principale occupation doit être l'amélioration de la classe la plus nombreuse et la plus pauvre. Cette formule, qui a été mise en honneur par l'école saint-simonienne, et qui exprime nettement la tendance pratique des doctrines sociales depuis 89, est parfaitement conforme à ce qu'ont écrit les physiocrates, puis Adam Smith, Turgot et les autres économistes éminents. Nous l'avons retrouvé dans Malthus, si légèrement apprécié jusqu'à présent.

Disons-le hautement, l'économie politique a toujours été socialiste, dans le sens favorable que l'on attache à ce mot : car elle s'est toujours proposé d'entretenir le plus grand nombre d'hommes et de leur procurer la plus grande somme d'aisance ; car elle s'est toujours préoccupée des besoins physiques, intellectuels et moraux des masses. C'est par ignorance qu'on a attaqué des études qu'on n'a pas comprises, et qu'on a dédaignées, parce qu'elles n'avaient trait qu'à la richesse absolue, abstraction faite des hommes. Le but direct de la science étant l'amélioration du sort des hommes, aucune recherche n'est inutile, pas même celle qui semble n'avoir pas de rapport avec ce but. Une analyse est complétée par une autre, et tel travail qui paraissait stérile, devient fécond au moment où l'on s'y attendait le moins. Qui aurait dit, quand on faisait les premières observations magnétiques, qu'un jour les documents de détails d'Ampère, d'Œrstedt et des autres physiciens, aboutiraient à ces merveilleux télégraphes qui semblent devoir être les filets nerveux des empires, comme les voies de communication en sont les artères. Il faut tenir compte de

toutes les aptitudes ; il y a des esprits qui se complaisent dans les recherches abstraites ; il y en a d'autres qui préfèrent s'appuyer sur les faits. La science a besoin de tous les efforts, et nous ferons observer en passant que celui-là prend la tâche la plus agréable, qui ne s'arrête qu'au côté brillant des choses, effleure les difficultés, se complaît dans les banalités de la philanthropie, ou étale un grand luxe de promesses, au nom d'une théorie impuissante.

En concentrant encore ce que nous avons cherché à établir dans cette seconde partie de ce travail, nous dirons :

1° Que les véritables associations générales et possibles sont celles qui, de tous temps, se sont formées naturellement, et que la *famille*, la *commune* et la *nation* suffisent aux besoins de l'ordre social ;

2° Que, pour toutes les assosiations particulières, il n'est même guère possible de comprendre la recherche d'un procédé absolu et complet, de nature à couper les maux de l'humanité à leur racine ;

3° Que, dans tous les cas, l'ensemble des études qu'embrasse l'*économie politique* est seul capable de guider les hommes dans toutes les questions relatives au travail, et que cette science est indispensable pour aller à la découverte des moyens naturels capables d'améliorer le sort des travailleurs.

III. *Des moyens directs de combattre la misère.*

Nous devons faire une première observation : c'est que, dans ces derniers temps, on a un peu exagéré la misère. Premièrement, en perfectionnant les études statistiques, on a pu sonder mieux les repaires du vice, on a pu mieux compter les haillons du malheureux ; on a connu au juste l'état déplorable de plusieurs classes laborieuses qu'on a crues victimes de l'état social actuel, tandis qu'il est vrai de dire que les sociétés qui ont précédé la nôtre ont eu bien plus de plaies encore.

En second lieu, comme les écrivains ont voulu frapper l'imagination du lecteur, ils ont confondu la *pauvreté* avec la *misère*, ce qui est bien différent; ils ont fait dire aux relevés statistiques un peu plus qu'ils ne voulaient dire.

De ces deux observations découle un premier résultat consolant, c'est-à-dire l'existence d'un peu moins de misère qu'on n'en avait d'abord supposé.

Une fois la pitié publique soulevée, on est parvenu à lui persuader qu'on avait, pour remédier à la misère, des moyens pour ainsi dire instantanés. De là bien d'honnêtes illusions, mais cependant des illusions. Un grand nombre de publicistes ont parlé de l'*association* et de l'*organisation du travail*; nous avons vu qu'il n'y avait dans ces mots que des vœux, et des vœux intelligents. D'autres ont présenté des systèmes et se sont dits prêts à se mettre à l'œuvre. Ils n'ont convaincu pour ainsi dire personne; leurs essais particuliers ont avorté, et tout porte à croire qu'ils auraient encore moins réussi, si le gouvernement s'en était mêlé. Presque tout le monde a crié *haro* sur la concurrence; mais on a enveloppé, dans ce mot mal défini, la liberté du travail; et comme il aurait fallu, en suivant les réformateurs, revenir à l'ancien régime, les propositions de ce genre n'ont pas eu le moindre écho sérieux.

Les efforts se sont alors portés dans une autre voie; on a dressé une liste plus ou moins exacte des causes immédiates de la misère, et on a proposé des remèdes plus ou moins héroïques; les éléments de cette vaste enquête existent dispersés dans une série de publications dont plusieurs ont été provoquées par le concours Beaujour; mais l'analyse patiente et éclairée de toutes ces causes, de leur filiation, de leurs rapports et des circonstances modifiables qu'elles présentent, n'entre pas dans notre plan, qui ne nous permet pas de nous engager en dehors de la question d'ensemble (1).

(1) Depuis que ceci est écrit, plusieurs publications récentes ont sérieusement traité des causes de la misère et des moyens d'y remédier;

En général, dans un milieu social quelconque, tout ce qui n'est pas conforme à la morale et à la justice est cause de misère; tout ce qui n'est pas conforme à la nature des choses, à la vérité économique, à la science, est cause de misère; ceci plus directement que cela. Il serait difficile de faire un relevé exact de tous les rouages spéciaux qui fonctionnent irrégulièrement aujourd'hui. C'est un travail de tous les jours, que le progrès moral et politique; c'est aussi un travail de tous les jours, que le progrès scientifique. Que si l'on insistait pour avoir une réponse moins générale, nous dirions que tout abus qui nuit à la liberté des travailleurs, à la libre circulation des produits, au jeu naturel des instruments de travail, au développement des sciences, des arts, etc., etc., nuit à la création de la richesse et est cause de misère. Nous voilà donc ramenés de nouveau vers le vaste programme de la science économique. Nous ne devons pas évidemment donner ici le détail de ce programme, mais nous sommes autorisés à conclure qu'il est impossible de s'occuper avec intelligence, avec avantage des moyens d'améliorer le sort des classes pauvres, de démêler dans le mécanisme des sociétés les causes modifiables de la misère, sans avoir profondément réfléchi sur l'économie des nations. En suivant une marche contraire, en ne s'inspirant, comme on le fait le plus souvent aujourd'hui, que de son bon cœur, ou de sa vanité, ou de l'esprit étroit d'un parti et d'une coterie, on s'expose à devenir le jouet des illusions d'optique sociale, à prendre le préjugé pour du bon sens, à confondre les effets avec les causes, et finalement à pousser l'opinion et les administrations publiques et privées dans la voie de l'erreur.

Il y a une grande division à faire entre toutes les causes de la misère sur lesquelles il est possible d'agir. L'on doit dis-

---

nous citerons surtout l'ouvrage de M. A. Clément, *Recherches sur les causes de l'indigence*, et l'ouvrage de M. Th. Fix, *Observations sur les classes ouvrières*.

tinguer celles que la société, représentée par les pouvoirs publics, doit chercher à faire disparaître; il y a celles qui restent à la charge de l'individu condamné à lutter avec elle.

Il appert de cette classification élémentaire, que les réformes politiques, administratives, quand elles sont bien entendues, agissent puissamment sur les causes modifiables et la misère. Reste à savoir comment doivent être ces réformes. Ici apparaissent de formidables questions sur la forme et la nature des gouvernements et des pouvoirs publics que nous ne voulons point aborder. Tout ce que nous pouvons dire, c'est que les gouvernements et les administrations s'exposent à de singuliers mécomptes quand ils n'ont pas étudié l'économie des nations à la tête desquelles ils sont placés. Nous devons ajouter que c'est surtout par la voie de l'enseignement que l'on peut parvenir à donner aux fonctionnaires publics et aux citoyens l'intelligence et le courage nécessaire pour s'acheminer largement dans la voie du progrès, dans la voie où se présentent le moins de causes de misère. Ici surgissent encore de bien grandes questions que nous n'aborderons pas non plus. Il nous suffira de faire observer que l'enseignement doit comprendre les notions de toutes les connaissances les plus positives, et qui touchent aux besoins et aux tendances de la société, auxquelles il est souvent inutile et toujours dangereux de résister.

Je viens d'indiquer la manière générale dont la société, l'État doit s'occuper de l'amélioration du sort de tous, et surtout de la classe la plus pauvre et la plus nombreuse, au dernier échelon de laquelle se trouvent les misérables. Nous aurons, dans quelques instants, l'occasion de revenir sur quelques moyens plus précis encore, employés par l'État, mais avant il nous faut préciser la part qui incombe à l'individu.

Dans quelque milieu social que l'homme, seul ou chef de famille, se trouve, et alors surtout qu'il a le bonheur d'être

citoyen d'un pays libre, dans lequel la réforme des lois et les progrès des institutions ne dépendent plus que de l'accord des pouvoirs fonctionnant sous l'action immédiate de l'opinion publique, la PRÉVOYANCE est le seul principe auquel on puisse demander une amélioration efficace de la condition matérielle des classes pauvres, à l'aide de laquelle, l'instruction aidant, elles peuvent s'élever à une meilleure condition morale.

Mais qu'entend-on par prévoyance? sans doute l'ardeur au travail, la modération dans les dépenses, l'ordre et l'économie qui permettent au présent de recueillir des ressources pour l'avenir. Tout le monde est d'accord jusqu'ici, tout le monde proclame l'*imprévoyance* comme cause générale de misère; mais, chose vraiment singulière, peu de personnes veulent ou osent accuser la plus funeste des imprévoyances, celle du père de famille. Bien que l'illustre Malthus l'ait signalée depuis un demi-siècle, il est encore utile de s'y arrêter longuement quand on recherche les moyens les plus efficaces d'élever les classes pauvres à une meilleure condition.

Au-dessus de toutes ces questions qu'embrasse la science du travail, plane la fatalité du principe de population, qui, s'il n'est contenu dans de justes limites par la liberté et la prudence des pères de famille, ne tarde pas à dépasser le niveau des subsistances, à constituer dans plusieurs industries, et comme c'est le cas général en Chine et en Irlande, etc., un excès de population en disproportion avec le capital existant et le travail disponible, et à causer non-seulement la misère d'abord, les maladies et la mort ensuite, mais encore les dissentions, les guerres, les haines des classes entre elles, les crimes, la prostitution, et toute l'effroyable légion de vices qu'il n'est plus possible de guérir, au moins sur les pauvres victimes qu'ils atteignent.

Cette assertion ne saurait manquer d'attirer à ceux qui la font publiquement les réclamations les plus vives et les plus opposées sur sa fausseté, sur sa dureté, sur le *droit* qu'a le

pauvre de faire beaucoup d'enfants, sur le *droit* qu'il a de vivre, sur son *droit* au travail, et autres formules qu'on débite un peu légèrement aux classes laborieuses. Car riches et pauvres seraient bien cruellement déçus, si, un beau jour, il prenait à ces derniers l'envie de proclamer ces théories sur la place publique. Il faudrait un volume pour soutenir le principe de population contre toutes les attaques; ce volume est fait, c'est l'*Essai* de Malthus. Tous les économistes de l'Académie des sciences morales et politiques le connaissent et l'admirent, et c'est le livre en main, qu'à cette question : « Quelles sont les causes de la misère, » nous répondons : « La cause principale de la misère, c'est l'*excès* de population qui propage les misérables. »

Maintenant, quels sont les remèdes à cette principale cause de misère? Il y en a de deux espèces : l'une que la Providence inflige impitoyablement comme punition, c'est la mort, précédée souvent du cortége des vices; l'autre, c'est celui que l'homme libre et raisonnable peut appliquer lui-même, en s'abstenant du mariage quand il n'a pas de quoi nourrir lui, sa femme et les enfants qu'il veut avoir, ou bien, s'il est marié, en ne donnant pas le jour à plus d'enfants qu'il n'en peut nourrir. C'est ce que Malthus a appelé la contrainte morale, c'est ce que nous appellerons de la prudence et un devoir. Entre ces deux remèdes, le choix n'est pas douteux pour l'homme.

Il faut enseigner universellement l'impossibilité radicale où se trouvent les gouvernements et les sociétés, de proportionner le travail et surtout la nourriture à une population qui se reproduit sans frein, de sorte que la mort moissonne avant l'âge ceux qui sont nés de parents imprudents, et ce malgré la charité; malgré une meilleure distribution des richesses; malgré l'émigration dans les pays inhabités; malgré la mise en culture des terres incultes, malgré les pommes de terre, les soupes économiques des philanthropes, etc., etc.,

qui ne sont que de faibles palliatifs en présence de l'énergie du principe de population. Les preuves de cette assertion, l'Académie le sait, se trouvent dans le livre que nous venons de citer et qu'ont si bien apprécié feu Charles Comte, son secrétaire perpétuel, et M. Rossi, le premier dans une notice, le second dans une introduction qui inaugurent la nouvelle édition de ce célèbre travail (1), resté jusqu'ici sans réponse.

Une meilleure distribution de la richesse, supposez-la autant égale, autant chrétienne, autant communiste que possible, ne ferait que précipiter l'action du principe de population; en vingt-cinq ans, en cinquante ans, le nombre des hommes aura atteint la limite du possible. Mais, si, dans un pays comme la France, il y a, à l'heure qu'il est, des riches et des pauvres, les riches, proportion gardée, peuvent manger mieux, mais ils ne mangent pas plus, et une meilleure répartition étendrait les jouissances mobilières et fort peu la consommation culinaire. Même réponse à ceux qui s'en fient à la pomme de terre, à la gélatine et aux soupes économiques : Ne vaudrait-il pas mieux que l'Irlande eût un moins grand nombre d'agriculteurs et qu'ils fussent plus heureux.

Je crois pouvoir avancer que l'Académie n'a qu'une très-maigre confiance dans les ressources de la charité individuelle. C'est un sentiment, l'expérience le prouve, qu'il faut sans cesse provoquer par de nouvelles démonstrations, par l'attrait des plaisirs, par des agaceries adressées, si je puis dire, à la vanité; qui ne procure en définitive que des ressources éphémères, comme le disait si bien M. Bérenger, en présidant dernièrement la société de patronage. C'est une vertu, quand elle est intelligente, qui n'est susceptible de développement que chez certaines organisations bien rares, et à laquelle les

(1) *Essai sur le principe de population*, par Malthus, avec une introduction de M. Rossi, une notice de M. Charles Comte et des notes de MM. Prévost et Joseph Garnier.

besoins de la vie opposent chez la plupart des hommes, une barrière infranchissable. Quant à la charité intelligente et à la charité *légale* ou officielle, elles conduisent toujours plus ou moins à la taxe des pauvres; et c'est une démonstration déjà faite que celle de sa triste influence.

Or, l'esprit de prévoyance doit être chez l'individu avant que la société ne vienne à son secours. Si celle-ci prend l'initiative, elle crée le paupérisme et la mendicité, elle démoralise, elle manque son but. Ce que la société doit aux classes pauvres, ce sont des lois justes qui assurent la liberté du travail et en conservent les fruits, ce sont des lois des impôts qui n'empêchent pas les consommations nécessaires, indispensables au développement des facultés physiques et intellectuelles, composant tout le capital du travailleur, c'est l'enseignement de la science, c'est la vérité; mais il ne faut jamais perdre de vue que l'ouvrier est le principal, sinon le seul artisan de son bien-être. Quand on lui promet autre chose, on lui promet ce qu'on ne peut lui tenir, on lui prêche une utopie. Sans doute, la société peut aider le pauvre, l'encourager dans ses efforts, lui aplanir quelques difficultés; mais les institutions qui atteignent ce but exigent encore, pour porter leurs fruits, que ceux qui veulent participer à leurs bienfaits invoquent la prévoyance et soient les premiers et les principaux agents de leur bien-être. Toute institution charitable, de bienfaisance et de prévoyance publique, qui s'écartera de ces principes, aboutira plus ou moins aux excès de la loi des pauvres, si cruellement expérimentée en Angleterre. Il reste à démêler par une intelligente analyse des faits ce qu'il y a de vraiment social ou d'abusif dans les institutions modernes qui fonctionnent au nom de la bienfaisance publique, dont on n'a pas encore une notion suffisamment exacte. Mais tout n'est pas fait quand on est parvenu à se former une notion saine des inconvénients de la charité; les institutions qui ont pris racine dans nos habitudes et dans nos mœurs, soulèvent,

dans la pratique de l'administration, des questions fort complexes qui nécessitent le sacrifice, sinon du principe qui doit toujours être vigoureusement proclamé, mais de l'application immédiate et entière. A dire vrai, l'étude scientifique de ces questions commence à peine : l'économie politique a pour mission d'éclairer les voies, d'analyser les procédés; mais il y a à faire, en dehors d'elle, une foule de recherches statistico-morales sur les maux de l'humanité, le tout avec discernement. Les tours, les hospices, les hôpitaux, les maisons d'aveugles, d'aliénés, de femmes enceintes, les prisons, etc., ne sont pas des institutions du même ordre. Il y a de jeunes prisonniers à remettre sur la bonne voie, des malheureux indigents à secourir, des victimes de la prostitution à protéger, de pauvres petits à faire vivre, si l'on peut, en leur rendant des mères; oui, tout cela est à faire, jusqu'à ce que la prévoyance et toutes les vertus qu'elle comprend, l'amour du travail, la sagesse dans les consommations, l'économie intelligente, la prudence dans le mariage, l'ordre dans toutes les affaires de la vie, soient tellement entrés dans les mœurs, que la charité individuelle suffise aux malheurs imprévus et que la charité légale ne soit plus obligée de fonctionner que pour soulager des maux inévitables, des catastrophes imprévues.

Nous nous sommes arrêtés sur ce point pour bien expliquer notre pensée au sujet de Malthus, dont le savoir et le noble caractère nous ont inspiré cette reconnaissance que tous les hommes doivent aux bienfaiteurs de l'humanité; nous tenons à dire aussi que nous n'étions pas plus malthusiens que Malthus.

Au sujet des émigrations et des colonisations sur lesquelles l'opinion publique semble tant compter aujourd'hui pour le soulagement du malaise, je me bornerai à dire qu'Adam Smith, Malthus, J.-B. Say et M. Rossi ont réduit à leur véritable expression les services de second ordre qu'on peut en attendre; elles sont coûteuses pour la société, tyranniques

pour le pauvre qu'on exile, insuffisantes, puisqu'elles ne retirent guère que quelques milliers d'hommes de certains pays où l'excès se mesure par millions. Quant à cet argument des terres incultes et des pommes de terre, etc., il ne signifiera quelque chose que lorsqu'on aura prouvé, 1° qu'une terre en friche coûte moins à mettre en culture qu'une terre déjà cultivée coûte à améliorer, et qu'on aura d'ailleurs des capitaux disponibles pour cet usage; 2° que ces terres peuvent donner assez de pommes de terre pour faire face à l'excès de population; 3° qu'il est bon de propager les hommes quand on n'a que des pommes de terre et des soupes économiques à leur offrir; car j'aimerais presque autant, pour soulager la misère, le procédé de la guerre, s'il n'était tout aussi barbare et moins effectif.

Mais il faut bien s'entendre sur l'excès de population. Quand la population est dans un rapport favorable avec le capital et le travail disponible, c'est-à-dire quand les parents peuvent nourrir leurs enfants en bas âge et leur donner les soins nécessaires, quand ces mêmes enfants trouvent, sans trop de peine, une place dans le monde, que la concurrence des bras n'est pas mortelle, oh! alors, la famille est une bénédiction du ciel, il n'y a pas excès de population; mais quand deux époux modestes et travailleurs voient leurs enfants passer de la crèche à la salle d'asile, et de celle-ci à la manufacture, alors qu'ils devraient courir dans la prairie, sous les yeux d'une grand'mère attentive, il n'y a pas à s'y tromper, l'excès de population existe pour cette famille, dont les chefs ont ignoré et méconnu la prudence, et dont les privations, les maladies et les tortures morales sont l'inexorable châtiment. Or, ici, de deux choses l'une: ou ces deux époux peuvent réformer en eux quelques vices et les remplacer par des enfants qui coûtent encore moins, suivant la judicieuse observation de Franklin; ou bien ils sont, comme c'est encore très-souvent le cas, assez rangés pour tout consacrer à la

famille, alors, nous le demandons, sur quoi peut porter la prévoyance? Ce n'est ni sur les avantages de la caisse d'épargne ni sur toute autre institution, c'est sur l'usage de leur propre liberté : le devoir leur commande de ne pas faire de nouvelles victimes jusqu'à ce qu'ils aient surmonté les obstacles et retrouvé une position meilleure.

Toute la question est maintenant de savoir lequel des deux cas se présente le plus souvent dans un ensemble de misères donné : de celui de deux conjoints qui sont dans la peine par manque d'ordre, ou de celui de deux conjoints qui n'ont pas trop de vices, mais trop d'enfants à nourrir?

Il s'agit de savoir, en dernière analyse, si les misérables de l'industrie et de la localité que l'on considère souffrent parce qu'ils sont trop imprévoyants ou parce qu'ils sont en nombre trop disproportionné avec la demande du travail et la quantité des subsistances; il faut naturellement faire abstraction des crises et des autres événements indépendants des classes souffrantes. Je ne sais si je me suis trompé, mais jusqu'à ce jour mes observations m'ont fait surtout voir, dans les divers cas de misère que j'ai étudiés, la cause principale sur laquelle je viens d'insister.

On objecte bien que les progrès de l'agriculture et ceux de l'industrie en général viennent contrebalancer ceux de la population; eh bien, si nous admettons le fait pour l'ensemble d'une nation considérée à deux époques différentes de son histoire, cela n'empêche pas que telles classes, telles familles n'aient souffert de cette imprévoyance fondamentale. Il est d'ailleurs facile de comprendre le progrès général en toutes choses, parallèlement avec l'accroissement des misérables; d'où il résulte que, s'il est absurde de penser que le progrès est cause de misère, on peut bien dire, ce me semble, que le progrès scientifique, industriel et agricole, etc., n'est pas un remède suffisant contre la misère. Améliorez la culture en Irlande tant que vous voudrez, mettez ce pays dans les mêmes

conditions politiques que l'Angleterre, la France ou les États-Unis, supprimez l'absentéisme, et vous n'aurez pas fait grand chose, tant que vos mesures ne coïncideront pas avec la prévoyance des pères de famille qui peuplent trop ce pays malheureux (1).

Il n'y a pas, il est vrai, de nations civilisées qui ressemblent à cette île désolée, mais il y a beaucoup de localités en Europe qui se rapprochent de cet état dépendant de misère et où les familles vivent dans la saleté et la vermine, mangeant à peine leur saoul de pommes de terre et fournissant de nombreuses victimes aux vices des villes et à l'émigration.

V. *Conclusion.*

Voici maintenant les conclusions générales que nous sommes en droit de formuler :

« 1° L'extinction radicale de la misère ne serait possible qu'avec l'extinction totale du vice, qui ne s'amende que lentement sous l'influence d'une sage hygiène sociale.

« 2° La disparition de la misère, abstraction faite du vice, par un spécifique social et susceptible d'être découvert, est une utopie.

« 3° La diminution graduelle du paupérisme est un problème qui n'est pas directement soluble : cette solution dépend de toutes les améliorations physiques et morales résultant de la civilisation qui avance et qui parvient à combattre les ravages du vice, à prévenir les fautes de l'imprévoyance individuelle et à diminuer les erreurs du gouvernement et de l'administration.

« 4° Il est possible de remédier à la misère des familles qui reçoivent un salaire suffisant en faisant pénétrer chez elles le désir de la prévoyance et de l'épargne. On parviendra

(1) Si les réformes politiques, religieuses et économiques doivent être utiles dans ce pays, c'est surtout en surexcitant le sentiment de dignité, précurseur de celui de prévoyance.

à ce but par une saine instruction donnée non-seulement à ces classes, mais encore aux classes supérieures qui sont en contact avec elles, dont les conseils et l'exemple ont une si grande influence sur leur esprit et leur conduite, et dont plusieurs membres sont souvent les plus dangereux provocateurs de la dépravation et de l'immoralité.

On parviendra encore à ce but en instituant les établissements qui, à l'instar des caisses d'épargne, des sociétés de patronage ou des caisses de secours, peuvent faciliter les économies, faire soutenir les faibles par les forts, et liguer les travailleurs contre les chances de chômage et de maladies. Mais on n'a pas encore bien défini la nature des institutions existantes, et précisé jusqu'où elles fonctionnent utilement, et où commence en elles l'action dissolvante de la charité légale ou administrative.

5° Il n'est possible d'améliorer le sort des familles qui reçoivent des salaires médiocres, insuffisants, qu'en faisant pénétrer chez elles la nécessité absolue de la première de toutes les prévoyances : la prudence dans le mariage, sans laquelle le nombre des hommes fait baisser le taux des salaires, augmenter le prix des subsistances, engendre le vice et la misère, et la mort qui les moissonne avant l'âge, prudence qu'aucune amélioration sociale ne peut remplacer.

6° Comme tout progrès dans le développement moral et physique du genre humain réagit sur le bien-être, il ne faut cesser de demander le meilleur gouvernement, l'administration la plus sage, la justice la plus intègre, la plus grande vulgarisation des sciences et des arts.

7° Comme il est évident que l'économie politique est de toutes les sciences celle qui contient le plus de principes et de questions intéressant directement la production de la richesse et sa répartition équitable entre les hommes, c'est-à-dire le bien-être; comme elle est par ce seul fait la première de toutes les sciences morales, on ne saurait trop en répandre

l'enseignement, afin que toutes les questions soient examinées par des hommes compétents, afin que les expériences se multiplient, afin que les propositions puissent être soumises au crible de l'opinion publique, afin que le savoir fasse place à l'ignorance dans l'esprit de tous, de ceux qui gouvernent comme de ceux qui obéissent, de ceux qui font les lois comme de ceux qui les exécutent. La connaissance des choses telles qu'elles sont, telles qu'elles peuvent être suivant les lois de la nature, aide les hommes à lutter contre les préjugés et contre les priviléges ; elle les guide dans la demande de ce qui est possible, et leur permet tôt ou tard d'obtenir ce qui est juste ; elle les protége contre les épidémies morales causées par ces aventuriers de la pensée, qui jettent dans le monde un mélange confus de vérités et d'erreurs ; elle leur inculque enfin ces idées d'ordre et de prévoyance, de sagesse et de dignité, sans cesse prêchées par les maîtres de la science, et sans lesquelles toutes les améliorations imaginables seraient pour les classes les plus pauvres presque sans but et sans portée.

En dernière analyse, nous proposons pour combattre la misère, la diffusion des lumières. C'est un moyen bien connu, mais peut-être est-ce le seul capable d'élever les classes laborieuses à une meilleure condition matérielle et morale. C'est ce qu'ont bien senti ceux dont le mauvais génie a toujours redouté le résultat contraire !

RAPPORT[1]

SUR LES MÉMOIRES ENVOYÉS POUR CONCOURIR

AU PRIX DE PHILOSOPHIE

PROPOSÉ EN 1843 ET A DÉCERNER EN 1846

AU NOM DE LA SECTION DE PHILOSOPHIE

PAR M. FRANCK.

N° 19.

« Notre dépendance fait notre force. »

(2 vol. in-folio, formant 1,792 pages, de plusieurs écritures.)

Ce mémoire est un de ceux qui vous ont déjà été signalés comme faisant particulièrement l'honneur et la force du concours. A la vue de ces deux énormes in-f°, formant ensemble tout près de 1,800 pages, on se demande d'abord comment le temps assigné par l'Académie a pu suffire à une œuvre de cette étendue. Mais l'étonnement augmente encore lorsqu'on voit quelle immense lecture elle suppose, quelle variété et quelle richesse de connaissances elle renferme. Ce n'est pas moins qu'un traité complet de psychologie et toute une histoire de la philosophie composée au point de vue de la certitude. Je n'examinerai pas maintenant si l'auteur a réussi à

(1) Voir, *suprà*, p. 5 et 89.

mettre la science tout entière au service d'une seule question. Je me borne à donner une idée de la carrière qu'il s'est tracée et qu'il est parvenu à peu près à remplir. Il y a cependant une très-grande inégalité, tant sous le rapport de l'étendue que sous le rapport de la valeur, entre les deux parties essentielles de son travail. La théorie, à laquelle appartenait le premier rang, qui était expressément signalée comme l'objet principal du concours, est de beaucoup la moins considérable et la moins distinguée. Les doctrines qu'elle renferme sont généralement saines, élevées, sages, et ont pour résultat d'assurer à la raison une autorité inébranlable; mais on n'y trouve rien de plus que ce qui fait aujourd'hui, surtout en France, le domaine commun de la philosophie, ou pour parler plus exactement, de l'enseignement philosophique. Au contraire, l'histoire forme à elle seule un ouvrage du plus grand mérite. Elle nous offre, sous une forme attachante, une science tout à la fois étendue et profonde, une érudition curieuse, originale souvent, et toujours puisée aux meilleures sources, toujours éclairée par une saine critique. Telle est la différence qu'on remarque entre les deux parties de ce mémoire, que, sans l'identité des conclusions et le défaut d'unité qui leur est commun, on les croirait volontiers de deux mains différentes. Je vais essayer de les faire connaître l'une et l'autre, en m'arrêtant beaucoup plus sur la seconde que sur la première.

Rien de plus simple que le plan que l'auteur a suivi dans cette première moitié, c'est-à-dire dans le premier volume de son ouvrage. Après avoir établi, d'une manière générale, par des raisons tirées à la fois du langage, de la conscience et de l'histoire, que la certitude est un fait incontestable de la nature humaine et un fait primitif, qui ne dérive d'aucun autre, un fait indivisible qui n'admet point de degrés, et se distingue par là même de la probabilité, il examine séparément chacune des facultés et chacune des opérations de notre

intelligence, en détermine la nature, les lois, les résultats, et nous montre à quels titres elle commande notre assentiment. Cette analyse est beaucoup trop longue et pas assez appropriée au sujet. Ainsi que j'en ai déjà fait la remarque, elle fait plutôt l'effet d'un traité complet de psychologie que d'une théorie de la certitude; et dans les considérations plus spéciales qui la précèdent, trop de place est donnée à de simples définitions de mots, à des distinctions sans intérêt et sans valeur. Mais, au milieu de ces détails superflus, on découvre sans peine une réponse très-arrêtée et très-ferme à la question proposée, et qui, à défaut d'originalité et de profondeur, a du moins le mérite de laisser intactes toutes les vérités consacrées par l'observation directe de la conscience. En voici à peu près les éléments les plus essentiels.

C'est dans la conscience qu'il faut chercher le type, la condition, la première notion de la certitude; car, si nous ne sommes pas même assurés que nous pensons, toute autre connaissance nous est interdite, les phénomènes comme les êtres nous sont à jamais inaccessibles. Mais le doute ne peut pas aller jusque là, c'est-à-dire jusqu'à se nier lui-même; tous les efforts du scepticisme s'arrêtent devant l'existence de notre propre pensée.

En admettant le fait de la conscience, nous sommes obligés d'admettre en même temps tous les phénomènes qu'elle éclaire d'une manière immédiate, c'est-à-dire la totalité de nos modes. Ces modes à leur tour, si nombreux, si variés, si fugitifs, ne sauraient être aperçus et conçus simultanément comme ils le sont, s'ils ne se rapportaient pas à un sujet indivisible et identique. L'unité et l'identité du moi sont donc connues en même temps, avec la même certitude, par le même acte de la pensée, que la diversité des phénomènes; elles nous obligent à reconnaître autre chose que des phénomènes, je veux parler d'une substance, d'un être, qui a pour attribut distinctif ces deux qualités, et qui nous apparaît par

cela seul, non-seulement comme un objet, mais comme la condition de la conscience.

Ce n'est pas assez de dire que le moi est une substance ou un être, sujet invariable de tous les modes que nous éprouvons; il nous apparaît aussi, et d'une manière plus immédiate, plus directe, comme une force capable de se modifier elle-même, ou comme une cause. C'est le caractère qu'il nous offre dans les déterminations de la volonté et dans l'acte de l'attention. L'idée de substance n'est, à vrai dire, que l'idée de cause combinée avec celle de l'identité; mais ni l'une ni l'autre ne peuvent exister sans l'intervention de la conscience. Nous sommes nous-mêmes la première cause et la première substance qu'il nous soit donné de concevoir; et c'est quand nous nous sommes aperçus sous ce double point de vue, que nous sommes en état de comprendre ce que c'est qu'une cause, une substance et un être en général. Rien de plus vain que la tentative qui a été faite récemment de saisir tout d'abord l'être en soi, le principe absolu de la pensée et de l'existence, pour descendre de là à la connaissance de l'homme et de la nature. Tout ce que nous possédons de certitude et de science, tout ce que nous savons, soit des phénomènes, soit des êtres, a son commencement dans l'expérience du sens intime.

La certitude de la conscience une fois établie, et le moi se connaissant lui-même comme une substance et comme une cause, il est impossible de ne pas croire, avec la même confiance, à la perception ou à la réalité du monde matériel. En effet, qu'est-ce que la matière est pour nous, sinon la cause de nos sensations? Or, nous ne pouvons pas douter de nos sensations qui sont des faits immédiatement perçus par la conscience; nous ne douterons pas non plus qu'elles n'aient une cause hors de nous et distincte de nous, puisque notre volonté n'y a aucune part, et que, loin d'être un effet de notre activité, elles la limitent et la gênent. La foi que nous avons

dans l'existence des objets extérieurs est tout aussi fondée que celle que nous avons dans notre propre existence. D'ailleurs, par quel moyen sommes-nous en communication avec le monde extérieur? Par nos sens. Eh bien, nos sens ne sont, pour ainsi dire, qu'une extension de la conscience; c'est une partie de notre énergie et de notre vie qui les rend aptes à recevoir les impressions du dehors. De plus, nous voyons que les propriétés et les phénomènes de la matière sont parfaitetement en harmonie avec les sensations que nous éprouvons; aux mêmes propriétés et aux mêmes phénomènes correspondent en tout temps les mêmes sensations. Ces phénomènes sont gouvernés par des lois générales et constantes dont l'exactitude peut être démontrée à chaque instant, et sur lesquelles reposent toute notre expérience et toute notre industrie. Enfin ils ne sont pas d'accord seulement avec nos sens, mais aussi avec les lois et les conceptions les plus nécessaires de notre intelligence. Ainsi le spectacle de la nature éveille en nous les idées d'ordre, d'unité, de beauté, d'infini. La parole, en même temps qu'elle frappe notre oreille, sert de messagère à notre pensée; l'écriture est l'interprète de la parole; l'une et l'autre sont le fondement de la société; et, selon l'expression de Pascal, font de toute l'humanité un seul homme qui subsiste toujours. Là où la vie et la pensée nous paraissent complétement absentes, nous rencontrons les proportions de la géométrie et les lois rigoureuses du calcul. Comment expliquer un aussi merveilleux ensemble, si tout ce que nous croyons sur la foi de nos sens n'était qu'une vaine apparence?

La mémoire est tout aussi infaillible que la perception et la conscience. Elle n'est, pour ainsi dire, que la continuation de cette dernière faculté; car on ne se souvient pas d'une chose qui n'a exercé sur nous aucune impresion, qui n'a pas appartenu d'abord à l'expérience du sens intime, ou qui est toujours restée étrangère à notre personne. Mais il y a plus :

sans la mémoire, la conscience elle-même serait impossible et inexplicable à la raison ; car elle serait sans sujet ; le moi ou la personne humaine n'existerait pas. Nous savons, en effet, qu'une des conditions les plus essentielles de notre existence, c'est notre identité. Or l'identité ne peut se concevoir sans la durée, sans la succession, sans le temps et par conséquent sans le souvenir. Par l'idée du mouvement, la mémoire intervient également dans la perception externe, et la certitude que nous avons reconnue à l'une de ces facultés devient ainsi nécessairement le partage de l'autre. Au surplus, on peut la soumettre à la même épreuve. Nos souvenirs ne s'accordent pas moins bien entre eux que nos sensations et les objets auxquels elle se rapportent, c'est-à-dire les phénomènes et les qualités de la matière ; ils ne tiennent pas une moindre place dans l'ensemble de nos connaissances et de nos idées, et nous avons eu outre le pouvoir de les contrôler par de nouvelles expériences.

A la mémoire vient se rattacher naturellement l'imagination, dont le pouvoir se fait sentir dans le domaine de la vérité comme dans celui de la fiction et du mensonge. Ou plutôt il y a deux espèces d'imagination ; l'une qui est plus particulièrement la faculté du poëte et de l'artiste : c'est l'imagination créatrice ; l'autre, qui n'est à proprement parler qu'un complément de la mémoire, et que l'auteur appelle l'imagination reproductive. Le rôle de celle-ci est de teindre des plus vives couleurs et de disposer en tableaux animés, mais toujours fidèles, toujours conformes à la nature des choses, ce que la mémoire proprement dite nous représente d'une manière vague et confuse. La manière la plus exacte de la définir, c'est de dire qu'elle est la mémoire des sens, et l'autorité qu'elle exerce sur nous est tout aussi légitime que celle de ces derniers. Même l'imagination créatrice, quand on sait la contenir et la diriger par la réflexion, a son utilité dans la science. Elle lui sert, en quelque façon, de pionnier,

lui ouvre des routes nouvelles, étend et multiplie ses perspectives, lui propose des problèmes que l'observation et le raisonnement résoudront plus tard. Elle a sa place dans les connaissances qui passent pour les plus exactes : « Sans enthousiasme, disait Novalis, point de mathématicien. »

Après avoir montré successivement quel est le rôle et quelles sont les conditions de l'association des idées, de l'abstraction, de la généralisation, du jugement, du raisonnement, de l'analogie, du témoignage humain, l'auteur arrive enfin à la source la plus importante et la plus générale de nos connaissances, c'est-à-dire à la raison. La raison, c'est le fond même de notre nature intellectuelle, c'est l'esprit tout entier; car toutes les autres facultés dont il a été question jusqu'ici n'en sont que des applications ou des fonctions diverses. Mais elle peut aussi être considérée indépendamment des phénomènes ou des existences particulières dont elle nous montre les conditions et les lois; alors elle a son domaine propre, qui est l'universel, l'absolu, l'infini. En d'autres termes : toutes les idées dont l'expérience ne peut pas nous rendre compte sont autant de manifestations et de faces différentes de l'infini. Ainsi l'idée d'espace se confond avec celle de l'immensité; l'idée de temps avec celle de l'éternité; l'idée de substance me représente l'être en soi, ce qui domine tous les autres êtres, et par conséquent n'a pas de bornes. Il en est de même des idées de cause, d'unité, du bien, du vrai, du beau, que l'expérience ne peut ni expliquer ni contenir. Pour être sûr que la raison ne nous trompe pas, il suffit donc de savoir que l'infini n'est pas seulement une idée, une pure conception de notre intelligence, mais une existence réelle, ou plutôt la réalité elle-même. C'est à ce résultat que l'auteur s'arrête, et, pour l'établir, il ne se met pas en grands frais d'invention; il se borne à reproduire sous une forme diffuse l'argumentation de Descartes.

On le voit, cette théorie est sensée, généralement vraie, du

moins elle rencontrerait aujourd'hui peu de contradicteurs; mais elle ne va pas au delà d'un simple inventaire, ou, comme je l'ai déjà dit, d'une analyse psychologique des opérations et des facultés de l'intelligence. Toutes les questions d'un ordre plus élevé, elle les oublie ou les traite d'une manière insuffisante. Ainsi, pour citer quelques exemples, elle ne justifie pas le témoignage de nos sens; car le principe de causalité dont elle fait dériver cet ordre de connaissances, peut bien nous faire croire à des forces distinctes de nous, mais non à des existences divisibles, étendues, matérielles. Berkeley, en regardant le monde extérieur comme une vaine apparence, ne niait pas que nos sensations aient une cause; mais il allait droit à la cause première. C'est à peu près le même procédé qui a conduit au système des causes occasionnelles, dont la véritable conséquence est que nous ne savons pas s'il y a des corps. Il en faut dire autant de la manière dont on démontre ici la légitimité de l'induction. Dire que l'induction repose sur cet axiome, qu'il y a un plan dans la nature, que tous les phénomènes sont soumis à un ordre invariable, c'est un paralogisme s'il en fut; car d'où savons-nous que ce plan, que cet ordre existe? et si nous le savons, n'est-ce pas précisément parce que l'induction nous l'a appris? Sur ce point l'auteur du mémoire n° 13 a fait preuve d'une analyse beaucoup plus profonde et d'une logique plus exercée. Enfin on peut reprocher encore à la théorie que je viens d'exposer de négliger complétement le côté le plus ardu, le côté métaphysique de la question. Elle ne nous dit pas ce qu'est la raison en elle-même et quels sont exactement les rapports de la pensée à la nature des choses. Après nous avoir enseigné que le temps et l'espace ne sont que deux faces différentes de l'infini, c'est-à-dire probablement deux attributs de Dieu, elle ne nous explique pas comment les choses qu'ils contiennent, ce que nous appelons les êtres finis, peuvent jouir néanmoins d'une existence distincte. Il était pourtant fort naturel de rappeler

la discussion qui s'est élevée sur ce sujet entre Clarke et Leibnitz. Ce qu'il y a de trop dans cette partie ne lui fait pas un moindre tort que ce qui y manque. On conçoit difficilement dans un mémoire sur la certitude l'intervention de l'anatomie, de l'optique, de l'acoustique, de la mnémotechnie. Encore si ces digressions, qui ne remplissent pas moins de 100 pages in-folio avaient en elles-mêmes une valeur réelle, ou si elles servaient à éclairer les rapports du monde physique et du monde moral ! mais elles paraissent être absolument sans but et n'offrent à nos yeux que des notions très-vulgaires et très-générales sur les matières qu'elles concernent. Ce n'est donc pas ce premier volume, malgré les connaissances et les qualités très-sérieuses qu'il renferme, qui a été jugé digne de vos suffrages.

Tout le mérite de l'ouvrage est, comme je l'ai déjà dit, dans la partie historique ; mais avant de passer en revue tout ce qui est particulièrement digne de fixer votre attention dans ce remarquable travail, je ne dois pas vous laisser ignorer un défaut capital qu'on y aperçoit d'abord. Il embrasse une carrière beaucoup trop vaste, et peut même sembler en grande partie un véritable hors-d'œuvre, si l'on ne tient compte que des termes du programme et des limites réelles du sujet. Si au contraire on le considère en lui-même, indépendamment de toute condition imposée d'avance, ou comme une histoire générale de la philosophie, on le trouve incomplet ou insuffisant, au moins pour certaines époques et pour certaines doctrines ; on commence alors à soupçonner le but particulier dans lequel il a été écrit. Mais lorsqu'on a fait la part de ce plan défectueux, il ne reste plus que des éloges à donner à l'auteur. C'est avec un intérêt vif et soutenu qu'on le suit à travers toutes les destinées de la philosophie, depuis les premiers essais de l'Orient et de la Grèce, jusqu'aux plus modernes conceptions de la France et de l'Allemagne, en s'arrêtant particulièrement aux systèmes qui défendent la cause du scep-

ticisme. Il instruit et plaît tout à la fois, sans faire étalage de son érudition et sans essayer de la dissimuler, comme l'auteur du mémoire n° 8, sous une forme mondaine et recherchée. Les faits dont il parle lui paraissent si familiers, ils se présentent sous sa plume d'une manière si aisée et si naturelle, qu'on est obligé de lui supposer bien plus de connaissances encore qu'il n'en montre. Il est vrai que la plupart des doctrines qu'il fait passer sous nos yeux, surtout celles qui appartiennent à l'époque de la renaissance, ou qui ont reçu le jour en Allemagne pendant ces deux derniers siècles, ont été de sa part l'objet d'une étude approfondie et de recherches tout à fait originales. Celles que le temps ne lui a pas permis de s'approprier au même degré, il les expose d'après les travaux les plus récents et les plus justement estimés ; et toujours, dans un cas comme dans un autre, il a soin d'indiquer avec une religieuse exactitude les sources où il a puisé, les autorités qu'il a prises pour guide. A l'analyse et à la critique des systèmes il a voulu joindre, dans la mesure où elle est nécessaire pour expliquer la marche des idées, la biographie des philosophes, et principalement des sceptiques les plus célèbres. Il recherche dans quelles circonstances ils ont paru, quelle influence ils ont subie et exercée tour à tour, par quels degrés ou quelle suite d'oscillations leur pensée est arrivée à sa forme définitive, enfin qu'elle a été la destinée intérieure et extérieure de leurs ouvrages. Une foule de détails qui n'ont pas pu trouver place dans le corps du mémoire ont donné lieu à des notes très-curieuses, très-savantes, et non moins intéressantes à lire que le fond.

Je ne m'arrêterai pas aux quelques pages que l'auteur a consacrées à la philosophie orientale. Il suffit de savoir qu'il a très-bien choisi ses autorités et qu'il a su faire un bon usage des documents que l'on possède sur ce sujet. Il aurait pu, toutefois, parler un peu moins longtemps du prétendu scepticisme de la Bible et du livre de l'ecclésiaste.

La philosophie grecque, depuis Thalès jusqu'à Sextus Empiricus, est l'objet d'un travail plus sérieux et beaucoup plus étendu, bien qu'il ne soit encore qu'un résumé. L'ordre, la clarté, l'exactitude dans les faits, la justesse dans les appréciations en font le principal mérite. On y trouve à peu près tout ce que la critique et l'érudition contemporaine peuvent nous offrir de plus certain sur les premiers siècles de la philosophie. Mais il y a dans cette esquisse plusieurs parties sur lesquelles je dois appeler de préférence votre intérêt ; et je commencerai par celle qui regarde Socrate. La vie, la doctrine, le caractère de ce martyr de la raison, le rôle qu'il a joué dans l'histoire de la pensée, l'influence de son propre génie et celle du génie de son temps sont exposés et jugés ici, je ne dirai pas avec originalité, car il est difficile d'être original dans un sujet aussi fréquemment exploré ; mais avec un rare bon sens et une très-grande élévation d'idées et de langage. Le morceau qui est consacré à Platon n'est pas moins distingué. Il ne nous offre pas seulement une exposition générale de la doctrine de ce philosophe, mais une analyse de quelques-uns de ses dialogues, de ceux qui contiennent plus particulièrement ses vues sur le problème de la certitude ou les conditions de la science. Ces dialogues, selon l'auteur du mémoire, sont au nombre de trois : le Théétète, le Sophiste et le Parménide. A l'imitation de Schleiermacher, il nous montre quel est l'ordre de ces trois compositions, par quels rapports elles tiennent les unes aux autres, et comment elles ne présentent sous des faces diverses qu'une seule et même pensée. Après nous avoir fait connaître dans son ensemble et dans sa plus haute unité la théorie des idées, il nous apprend comment elle a pris naissance, par quels liens elle se rattache aux systèmes antérieurs et quelles conséquences elle fournit à la morale, à la politique, à la physique, à toutes les parties de la philosophie comme l'entendaient les anciens. Je dois signaler encore le tableau un peu rapide mais très-instructif

que l'auteur a tracé des destinées du scepticisme depuis Pyrrhon jusqu'à Sextus, depuis le fondateur de l'école jusqu'à son historien et son interprète le plus célèbre. Avant d'examiner les deux ouvrages qui passent avec raison pour l'expression la plus complète du doute philosophique chez les anciens, il désire savoir ce qui les a précédés, il en veut connaître tous les matériaux et il les cherche dans un espace de quatre à cinq siècles où l'on rencontre les noms de Pyrrhon, d'Ænésidème, d'Agrippa, et une foule d'autres beaucoup moins illustres. Les livres de Sextus abondent en renseignements sur ce qu'on est convenu d'appeler les nouveaux sceptiques; mais les anciens, ceux qui appartiennent à l'époque que je viens de désigner, sont loin d'être traités avec la même faveur; des lambeaux épars et quelques traditions controversées sont à peu près tout ce qui nous en reste. L'auteur du mémoire, sans nous offrir aucun résultat nouveau, a su réunir et coordonner dans quelques pages substantielles ce que l'on sait de plus positif sur cette obscure période de l'histoire du pyrrhonisme. Aucun des ouvrages où cette question est traitée d'une manière approfondie n'a échappé à ses patientes investigations, depuis les histoires générales de Tennemann et de Tiedmann jusqu'aux plus humbles dissertations publiées en forme de thèses dans les universités de France et d'Allemagne.

Arrivé à Sextus, il réunit d'abord les rares documents que l'on possède sur la vie de ce philosophe; et avant de commencer l'analyse de ses écrits, il en fait l'histoire, il nous apprend de quelle manière, après combien d'essais, aujourd'hui perdus pour nous, ils ont été composés, et à travers quelles vicissitudes ou par quels canaux ils sont parvenus jusqu'à nous. Arrivés sur-le-champ à une immense réputation malgré leur peu d'originalité, et seulement parce qu'ils favorisaient les dispositions du moment, les ouvrages de Sextus étaient très-répandus dans l'antiquité, et si nous en croyons l'auteur du mémoire, c'est leur universelle et funeste influence qui, par un effet de réac-

tion a poussé les plus nobles esprits vers le mysticisme. Au contraire, pendant la durée du moyen âge, à cette époque d'autorité et de foi, même en matière de philosophie, leur trace est entièrement perdue, au moins en Occident, et l'on semble ignorer jusqu'à leur existence. C'est en Italie qu'ils se montrent d'abord, probablement à la suite des érudits grecs que la prise de Constantinople obligea à s'y réfugier. Giordano Bruno est le premier philosophe moderne sur qui ils aient fait impression. Mais nulle part ils n'ont été accueillis avec plus d'empressement et leur influence n'a été plus rapide qu'en France. La patrie de Montaigne et de Rabelais, de Huet et de Pascal était plus propre qu'aucun autre pays à leur rendre la vie qu'ils avaient perdue depuis si longtemps. Deux hommes d'une nature d'esprit bien différente et guidés par des motifs diamétralement opposés se partagèrent la tâche de les rendre accessibles à tous les savants. Henri-Estienne, le libre penseur, le proscrit de tous les partis, celui que la Sorbonne faisait brûler en effigie en qualité d'hérétique, et que Théodore de Bèze retenait en prison à titre d'athée, d'esprit fort et de Pantagruel ; Henri-Estienne a publié avec le texte une version latine des *Hypotyposes*, et Gentian Hervet, le théologien orthodoxe, le protégé du cardinal de Lorraine, a traduit, également en latin le *Traité contre les savants* (*Adversus mathematicos*). L'un et l'autre déclare très-franchement ses intentions. Le premier voudrait inspirer à la philosophie de son temps des sentiments de modestie qu'elle ignore. Sans être positivement du parti des sceptiques, il convient qu'il incline de leur côté et qu'il préfère leur indolente indécision aux affirmations tranchantes et hasardées de leurs adversaires. Le but avoué du second est de confondre la raison, de démontrer la vanité des sciences et de ramener par ce moyen au respect de l'autorité, et à la simplicité de la foi les esprits agités par le vent de l'hérésie. Les doutes du philosophe payen lui paraissent être une arme excellente pour la défense de la

révélation chrétienne et il rappelle qu'avant lui Pic de la Mirandol en avait porté le même jugement. On connaissait donc déjà au XVIe siècle ce système plus particulièrement mis en pratique au XVIIe, dont on a coutume de faire honneur à Huet et à Pascal, et qui consiste à mettre le salut de la religion dans l'abaissement de l'intelligence humaine. Après les traducteurs latins de Sextus viennent les traducteurs ou les interprètes français, entre autres Gassendi et Sorbière; après nous avoir fait connaître la destinée de ses livres en France et en Italie, l'auteur du mémoire nous donne une idée du crédit qu'ils ont obtenu et de l'activité qu'ils ont provoquée en Allemagne depuis la savante édition de Fabricius jusqu'à la lutte qui s'est élevée entre deux philosophes contemporains sous les noms de Giordano Bruno et de l'auteur des *Hypotyposes*. Tout ce morceau est plein d'intérêt et nous montre un esprit curieux, actif, éminemment propre à ce genre de recherches.

Je ne vous entretiendrai pas longtemps de l'analyse philosophique dont il est suivi. Outre qu'il serait fastidieux de vous offrir à mon tour une analyse de cette analyse, je dois faire remarquer qu'il ne s'agit pas ici de faire connaître pour la première fois un des monuments les plus importants de l'antiquité; les écrits de Sextus n'ont pas seulement été commentés, annotés, traduits à plusieurs reprises et dans plusieurs langues modernes; on en trouve aussi un résumé fidèle et suffisamment étendu dans les *Mélanges de littérature et de philosophie* d'Ancillon, dans l'*Histoire du scepticisme* de Staeudlin, et surtout dans le quatrième volume du grand ouvrage de Tennemann. L'auteur du mémoire, tout en se guidant sur l'original, comme il est juste de le reconnaître, n'a pas pu ne pas profiter de ces travaux qu'il a si patiemment explorés. Il expose et apprécie très-bien, je dirai même d'un façon piquante, les idées, la manière, les artifices du philosophe grec et le mécanisme un peu uniforme de sa dialectique. Il donne

une idée exacte et parfaitement irréprochable, quant aux détails, de chacun de ses deux ouvrages. Mais il ne paraît pas avoir aperçu le lien qui les unit d'une manière si évidente et le plan général qui en a dirigé la composition. Dans les *Hypotyposes*, on s'attaque à la raison elle-même, à la science, à la connaissance en général, et à chacune de ses conditions les plus essentielles. Ainsi, après avoir développé les divers motifs du doute ou les arguments généraux du scepticisme enseignés pour la première fois par Pyrrhon, et ramenés par Agrippa à la forme la plus savante, on s'efforce d'établir successivement : 1° que nous ne possédons aucun moyen de découvrir la vérité ; que nos sens, notre entendement, notre être tout entier ne nous offrent qu'un amas de ténèbres et de contradictions ; 2° Que nous ne possédons aucun moyen de discerner la vérité ou de reconnaître sa présence, en supposant même qu'elle ne soit pas inaccessible pour nous ; qu'il n'existe pas, et ne peut pas exister, un signe qui lui soit équivalent ; 3° que nous ne pouvons donner aucune preuve de la vérité, en supposant qu'il y ait un signe pour la reconnaître et une faculté pour la découvrir ; que tous nos moyens de démonstration, l'induction, la déduction, le syllogisme, ne font que tourner éternellement dans un cercle ; 4° que la définition et la division, qui sont les conditions de la démonstration, n'ont pas plus de fondement que cette opération elle-même. Enfin, pour que tous les éléments de la science pyrrhonienne (c'est le sens du mot hypotypose) se trouvent réunis dans ce livre, on y a fait entrer comme un vocabulaire du scepticisme ; on prescrit au philosophe sceptique les expressions dont il doit se servir pour éviter de se compromettre et pour échapper aux contradictions de ses adversaires. Au contraire, dans l'*Adversus mathematicos*, ou le *Traité contre les savants*, on fait l'application de tous ces principes négatifs ; on prend une à une chacune des sciences qui composent ou qui composaient alors la fortune intellec-

tuelle de l'homme ; on la considère dans son principe, dans sa méthode, dans sa fin, et l'on arrive au même résultat que pour la vérité en général. Afin de n'en laisser échapper aucune, on les divise en deux classes, selon l'usage de stoïciens : les sciences encycliques et les sciences philosophiques. Les premières sont : la grammaire, la rhétorique, la géométrie, l'arithmétique, la musique et l'astrologie ; les autres sont : la logique, la physique à laquelle se rattache la théologie naturelle, et la morale. Il faut convenir que ce plan ne manque ni de hardiesse ni de grandeur ; et, si l'exécution n'y répond pas tout à fait, il faut s'en prendre moins à Sextus qu'à sa malheureuse doctrine et au scepticisme ancien en général. Les anciens, moins familiarisés que nous avec les procédés de l'analyse psychologique, moins accoutumés à chercher dans le fond même de notre constitution intellectuelle la base de leurs opinions et de leurs systèmes, attachaient une extrême importance aux formes extérieures du raisonnement. Aussi, voyez comme ils en ont abusé, non-seulement les sophistes, mais les esprits les plus graves ; non-seulement les disciples de Pyrrhon, mais les philosophes qui aspiraient au plus altier dogmatisme ! Que peut-on imaginer de plus puéril, par exemple, quand ce n'est pas un parti pris de se donner le change, que les arguments de l'école d'Élée, de l'école de Mégare, et la plupart de ceux de l'école stoïcienne ? Et la dialectique même de Platon n'est-elle pas très-souvent plus subtile que profonde ? Il n'est donc pas étonnant que Sextus, avec une bien plus mauvaise cause à défendre, soit tombé dans la même faute, et que la plupart de ses objections contre la certitude ne soient guère que des artifices de langage. Il n'a point d'originalité, cela est vrai ; mais il est ce qu'il y a de plus heureux pour nous : un interprète aussi fidèle, aussi complet, aussi méthodique qu'il est possible de l'être, du scepticisme dans la philosophie grecque.

Au reste, quelque opinion que l'on ait sur la valeur person-

nelle de Sextus et sur l'ensemble de ses ouvrages, il n'y a pas un seul de ses arguments qui ne se détruise lui-même et ne suppose les principes qu'il attaque. C'est ce que l'auteur de mémoire établit avec beaucoup de précision. De ce que les ce opinions humaines se combattent les unes les autres; de ce que nos sensations et nos idées changent suivant les lieux, suivant les temps, suivant les circonstances, on veut conclure que la vérité n'existe pas pour nous : on fait donc une exception en faveur de cet axiome, que la même chose ne peut pas être affirmée et niée en même temps, ou que la vérité doit être la même pour tous les temps, pour tous les lieux, pour toutes les intelligences. On démontre que rien n'est susceptible de démonstration. On prouve par le raisonnement que le raisonnement nous trompe. On nie qu'il existe aucun moyen de communication entre les esprits, et l'on comprend assez bien la pensée de ses adversaires pour la reproduire et la réfuter. Si la logique est outragée à chaque pas dans ce système, est-ce la morale qui y trouve son compte? Doit-il au moins, comme le voulait le fondateur de l'école, nous enseigner l'art de vivre heureux? Un porc dévorant tranquillement sa pâture sur un vaisseau battu par la tempête, tandis que les passagers se livrent aux angoisses de la terreur et du désespoir; voilà, selon Pyrrhon, l'image de la tranquillité dont le philosophe sceptique sait jouir au milieu de l'agitation des autres hommes. Il n'y a rien à ajouter à cette définition.

Après l'analyse des livres de Sextus, l'auteur reprend où il l'avait laissée, l'histoire du problème de la certitude à travers toutes les écoles de la Grèce. Les doctrines de la nouvelle Académie, ses rapports avec Platon, sa lutte contre le stoïcisme, les idées des stoïciens eux-mêmes sur la légitimité et les sources de la connaissance, enfin, le mysticisme de l'école d'Alexandrie, sont exposés et appréciés d'une manière conforme à l'état présent de la science, mais qui n'attire point particulièrement l'attention. Il n'en est pas de même de ce qui suit.

Non content de consulter, sur le problème qui l'occupe, tous les systèmes et toutes les écoles de philosophie, l'auteur en cherche aussi la solution dans l'Évangile et dans les Actes des apôtres. La certitude de la conscience, celle des sens, celle de la raison et du raisonnement, l'autorité du témoignage humain, sont démontrées tour à tour par des textes et par des exemples de l'Écriture sainte. Quand le Christ ou ses disciples semblent peu favorables à la science, ils veulent parler des études stériles et vaines de leur temps, non de la science proprement dite, et encore moins de la raison. Quand ils nous dépeignent en termes si énergiques la faiblesse, la misère et l'impuissance de l'homme, il est question, non de l'intelligence, mais de la volonté et du cœur. C'est par le cœur que saint Paul nous ordonne de redevenir enfants. C'est le cœur qui a été dégradé par le péché, et qui a besoin d'être purifié par la grâce. La foi elle-même est une vertu du cœur, qui, renfermée tout entière dans la région des sentiments et dans le domaine de l'incompréhensible, ne peut gêner en rien l'action de la raison : on ne doit commencer à croire que lorsqu'on cesse de comprendre. Enfin, saint Paul n'a-t-il pas ordonné de tout examiner et de retenir le meilleur (I Thess., v, 21)? Et dans ce précepte divin est-il possible de voir autre chose que la consécration du libre examen, et même le principe de l'éclectisme? On reconnaît ici facilement l'influence d'une préoccupation théologique. L'auteur appartient évidemment à la religion réformée, et il suit cette direction qu'on est convenu d'appeler le rationalisme. Je ne suis pas de ceux que pensent (et je demande à l'Académie de n'engager que moi seul dans cet aveu), je ne suis pas de ceux qui pensent que la philosophie n'a rien à voir dans l'histoire des religions et des opinions religieuses, et des monuments ou des traditions sur lesquels elles se fondent; je suis convaincu, au contraire, qu'en restant étrangère à cette sphère d'observation, en la considérant comme un sanctuaire où son regard profane ne

doit pas pénétrer, elle se place dans une position équivoque et subalterne; elle compromet son indépendance, même dans les limites où il lui plaît de se renfermer; car la parole de Dieu ne doit pas souffrir que la science des hommes la contredise, soit directement, soit indirectement; enfin, elle ferme les yeux sur le plus curieux et le plus magnifique spectacle que puisse nous présenter la conscience humaine. Mais, à quelque parti qu'on s'arrête, il n'est pas permis de confondre deux ordres de faits aussi différents que les systèmes philosophiques et les systèmes religieux; il n'est pas permis de chercher une théorie de la certitude, une justification réfléchie de la raison, une analyse de toutes les facultés et de tous les principes de l'intelligence dans un enseignement qui s'adresse à la foi et qui part de la supposition d'une intervention surnaturelle. Un esprit aussi juste et aussi exercé que l'auteur du mémoire n'aurait pas dû tomber dans cette faute.

Le chapitre qu'il a consacré aux Pères de l'Église, quoique écrit en grande partie sous l'influence des mêmes préoccupations, nous offre un intérêt plus réel, je veux dire plus philosophique, et n'est pas indifférent à la question. Il nous montre comment la théologie chrétienne, aussitôt qu'elle a voulu s'organiser, asseoir les bases de son enseignement, arrêter la forme et le sens de ses dogmes, ou les défendre contre les attaques de l'incrédulité, a été obligée de s'adresser à toutes les facultés de l'intelligence, et de reprendre, sous d'autres noms, les mêmes problèmes qui avaient été agités autrefois par les philosophes de la Grèce. Tel est, en général, le caractère que nous offrent la plupart des écrits des Pères de l'Église. Mais il y a une différence très-sensible, et déjà souvent signalée, entre l'Église d'Orient et l'Église d'Occident. La première est plus méditative; elle recherche les questions ardues et difficiles, dont la solution, heureusement, n'est pas nécessaire à la conduite de la vie; elle a créé toute une métaphysique religieuse, non moins hardie et non moins subtile quelquefois

que celle des philosophes ; ce sont les mêmes idées, celles de l'être, de l'unité, de la substance, de la génération, de la nature, qu'elle développe dans un autre langage, qu'elle associe à d'autres éléments. La seconde est plus pratique, plus occupée à gouverner qu'à persuader, plus attentive aux intérêts de l'âme qu'à ceux de l'intelligence. Aussi la question qui la captive principalement, et à laquelle elle subordonne toutes les autres, c'est la question de la liberté et de la grâce.

Le premier des apologistes chrétiens, saint Justin le Martyr, est un ardent défenseur de la raison. Il divinise en même temps la philosophie et le christianisme, en regardant celle-là comme une préparation nécessaire à celui-ci. Socrate, Platon, Pythagore sont pour lui, aussi bien que les prophètes de l'Ancien Testament, de véritables précurseurs du fils de Dieu. Il tient pour certain que le Verbe, avant de s'incarner en Jésus-Christ, s'était déjà communiqué, de diverses manières, à tous les peuples du monde. Origène et saint Clément d'Alexandrie professent à peu près les mêmes opinions. Leur but à tous deux est de mettre parfaitement d'accord la philosophie et la religion. Le premier, partisan outré de cette manière allégorique d'interpréter les Écritures qui a prévalu à Alexandrie, et qui, selon l'auteur du mémoire, se rattache à la doctrine de Platon, ne recule devant aucune hardiesse de la pensée. Il sacrifie sans scrupule et la lettre et les faits à des idées préconçues : il les fait servir en esclaves à tous les besoins de la spéculation. Quant à saint Clément, dont on connaît l'érudition philosophique, il regarde tous les systèmes de la philosophie grecque comme des souvenirs épars d'une antique révélation, comme des fragments disséminés de la parole divine. De là son éclectisme et la conviction si souvent exprimée dans ses œuvres que la philosophie est pour les Grecs ce que la loi est pour les Juifs, que l'une et l'autre conduisent à la religion du Christ. Un autre Père de l'Église orientale, Synesius, est resté, quoique évêque, un disciple fervent de la célèbre Hypatie.

Enfin, le héros de l'orthodoxie, saint Athanase lui-même, nous représente la raison comme une copie de Dieu, où l'homme, privé des lumières de l'Évangile, peut reconnaître les traits du divin modèle. On a prétendu que les Pères de l'Église ont cherché dans le scepticisme une arme pour défendre la foi : mais rien de plus erroné que cette assertion. Tous, même les Pères latins, généralement moins instruits et moins favorables à la philosophie que les Pères grecs, témoignent une aversion profonde pour les doctrines de Pyrrhon, de Sextus et de la nouvelle Académie. D'ailleurs, ce ne sont pas ceux qui ont fait la guerre à la raison qui ont été les plus fidèles interprètes de la foi. Tertullien, le plus fougueux de tous, a fini par devenir un dangereux sectaire, et même, avant sa chute, il réhabilite, sous le nom de nature, tout ce qu'il a condamné sous le nom de raison. Au contraire, saint Augustin, une des plus grandes lumières de l'Église, l'adversaire éloquent et terrible de toutes les hérésies, quoiqu'il dût plus tard devenir lui-même le patron d'une hérésie nouvelle; saint Augustin n'hésite pas à se déclarer disciple de Platon; et tandis que, d'une part, il soutient, contre les manichéens et les donatistes, la cause de l'orthodoxie religieuse, de l'autre, il défend, contre la nouvelle Académie, le dogmatisme philosophique, c'est-à-dire l'autorité de la raison. Il démontre par la raison l'existence de Dieu; il l'interroge sur la nature et les destinées de l'âme : il comprend, douze siècles avant Descartes, que la certitude de la conscience est la condition de toute autre certitude, et le scepticisme, à ses yeux, n'est pas seulement une démence, mais une impiété.

Après saint Augustin, on voit déjà se préparer, sous l'influence des écrits de Boëce, de Cassiodore, d'Isidore de Séville, de saint Jean de Damas, les principaux éléments de la philosophie scolastique; puis vient la scolastique elle-même, précédée et accompagnée, pendant la durée de quelques siècles, par la philosophie arabe. L'auteur du mémoire est par-

faitement informé de tout ce qui a été écrit sur cette époque encore obscure de l'histoire de la philosophie; mais il ne paraît pas la connaître beaucoup par lui-même, et le résumé qu'il en donne, très-insuffisant pour une histoire générale, ne répand aucune clarté nouvelle sur la question mise au concours. C'est une lacune regrettable; car la querelle du réalisme et du nominalisme est d'une très-haute importance, non-seulement pour l'étude historique, mais pour la solution du problème de la certitude.

En revanche, le chapitre qui concerne la philosophie de la renaissance est très-remarquable. Ici tout est original, instructif, d'un rare intérêt, et je ne sais pas si jamais dans notre langue quelque chose de meilleur a été écrit sur ce sujet. Le XVe et le XVIe siècles sont traités généralement avec assez de négligence par les historiens de la philosophie; l'auteur du mémoire en a fait une étude approfondie, il en a exploré avec une patience admirable tous les monuments, il fait un tableau très-animé et très-piquant du mouvement intellectuel dont ils ont été témoins; mouvement plus confus que fécond, plus hardi qu'original, plus littéraire que philosophique; et, non content de retracer la marche des idées, il nous fait connaître aussi les hommes, leurs caractères, leur influence personnelle et celle qu'ils ont exercée par l'attrait de la nouveauté ou l'originalité du langage. A cette époque de lutte et de transition, le scepticisme a dû jouer un très-grand rôle; et, en effet, on le rencontre sous toutes les formes, dans le monde aussi bien que dans l'école; dans les rangs de l'Église, sous le masque même de la religion, comme sous le nom de la philosophie. Mais trois hommes le représentent plus particulièrement, surtout en France : Montaigne, Charron et Sanchez. Les deux premiers, par le tour original et piquant qui distingue leurs écrits, l'ont mis à la portée des gens du monde; le troisième, esprit grave, logicien sévère, écrivain peu accessible au grand nombre, l'a introduit dans les universités et

parmi les savants. Tous trois, en remettant tout en question, non-seulement les opinions et la science de leur temps, comme Cornelius Agrippa l'avait fait avant eux, mais les principes les plus essentiels de l'intelligence elle-même, ont forcé l'esprit moderne à se rendre compte de tout, à tout recommencer, et à conquérir ainsi une indépendance sans limites. Les *Essais* et le livre *de la Sagesse*, quoique inspirés par une toute autre pensée, ont eu plus de part qu'on ne l'imagine aux *Méditations* de Descartes.

Chaque fois que la raison a fait un progrès sur un point, on peut être sûr que le mouvement se communiquera de proche en proche à tous les autres, et qu'il gagnera même les opinions, les partis et les systèmes dont l'intérêt ou le but est de refuser toute valeur à l'intelligence humaine. La révolution cartésienne n'a donc pas détruit le scepticisme; mais elle l'a forcé à revêtir un caractère plus sérieux et plus profond, à chercher ses motifs dans une connaissance plus réelle de la nature et de l'histoire. Aussi les défenseurs ne lui manquent pas au XVIIe siècle, moins populaires, mais plus dangereux qu'au XVIe. Il suffit de citer les noms de Bayle, de Lamothe-Levayer, de Huet, de Pascal. Bayle, c'est le scepticisme érudit qui triomphe de la diversité des opinions humaines, et ne connaît guère d'autre argument que d'opposer les uns aux autres, sans s'inquiéter de leurs ressemblances, les différents systèmes philosophiques ou religieux dont l'histoire a gardé le souvenir. Pascal, c'est le sceptique passionné, plus encore que religieux, qui, n'obtenant pas de la raison tout ce que son altière curiosité lui demande, j'allais dire en exige, se jette par désespoir entre les bras de la foi. Huet représente à la fois le scepticisme érudit et théologique. Quant au fond, il n'y a pas une idée qui lui appartienne; il n'a fait que restaurer, comme on lui en a fait justement le reproche, et revêtir d'une forme plus moderne les arguments de Sextus; mais il a mis plus de suite et de calcul qu'aucun autre avant lui dans ce

procédé qui consiste à dégoûter les esprits de la raison pour les rendre plus dociles à l'autorité. L'auteur du mémoire ne se borne pas à nous faire connaître l'ouvrage de Huet, où ce double caractère est le plus prononcé, c'est-à-dire le *Traité de la faiblesse de l'esprit humain* ; il passe en revue tous ses autres écrits et nous les montre constamment dirigés vers le même but ; il expose d'une manière très-attachante sa vie, ses rapports avec le cartésianisme et les jugements très-contradictoires dont il a été l'objet. Enfin, Lamothe-Levayer sert de lien et de transition entre le scepticisme populaire du XVIe et le scepticisme savant du XVIIe siècle. Par la variété de ses connaissances, la facilité de son style, l'insouciance de son caractère, il tient de Montaigne et de Charron ; il se rapproche de l'évêque d'Avranche par les efforts qu'il fait pour ressusciter Sextus Empiricus.

Le rôle que Huet a joué en France au nom du catholicisme, deux autres théologiens, Hirnhaym et Glanwill, le premier en Allemagne, le second en Angleterre, ont essayé de le remplir pour le compte du protestantisme. Hirnhaym est un esprit inculte et grossier qui a plutôt des rancunes qu'un système, et ne paraît soupçonner ni les ressources ni les difficultés de sa position. Glanwill tient un rang plus élevé dans l'ordre des intelligences. Ses arguments contre l'idée de cause sont d'un esprit original et profond, quoique très-inconséquent. Mais ni l'un ni l'autre n'ont exercé une influence réelle sur les destinées de la philosophie. Les véritables représentants du scepticisme, en Angleterre et en Allemagne, c'est Hume et Kant, deux génies inséparables dans l'histoire de la pensée, qui sont arrivés au même résultat par deux chemins presque opposés, et qui ont porté la science du doute à une telle perfection, qu'il ne lui a pas été possible, après eux, d'avancer d'un seul pas. L'exposition de la doctrine de Hume, quoique beaucoup plus difficile, n'est ni moins intéressante, ni moins exacte, ni moins complète que celle de la doctrine

de Huet. Elle est tirée, non-seulement des *Essais sur l'entendement humain*, mais du *Traité de la nature humaine*, qui n'a jamais été traduit dans notre langue et qui est rarement consulté. Il en faut féliciter l'auteur du mémoire; car la pensée du sceptique anglais se montre, à certains égards, bien plus clairement dans ce premier ouvrage, si mal accueilli par les contemporains, que dans celui qui fit plus tard la plus grande partie de sa renommée. La critique qui suit cette exposition n'a pas tout à fait la même valeur. Elle manque de force et d'élévation; elle s'appesantit trop sur les détails et perd de vue les principes; elle semble oublier que le scepticisme de Hume n'est qu'un corollaire du sensualisme de Locke, et qu'en montrant la fausseté de celui-ci, on a répondu d'avance à toutes les subtilités de celui-là. Mais la portion la plus importante de ce mémoire, c'est, sans contredit, celle qui est consacrée à Kant et au mouvement philosophique dont il a été le centre en Allemagne. Elle n'est pas moins intéressante et renferme des connaissances plus rares, plus précieuses pour la philosophie que le chapitre relatif à l'époque de la renaissance. Un peu plus développée, surtout en ce qui concerne les écoles les plus récentes, elle aurait pu obtenir un rang très-distingué dans le concours que vous avez institué dernièrement sur la philosophie allemande. Nous ne possédons, jusqu'à présent, aucun ouvrage qui fasse connaître aussi bien, avec des détails aussi abondants et aussi curieux, toute cette période qui s'étend de Leibnitz à l'auteur de la *Critique de la raison pure*. Leibnitz lui-même n'a pas été assez étudié peut-être ou n'est pas apprécié avec assez de justice; mais tout ce qui l'a suivi est traité avec un savoir et un jugement remarquables. On voit d'abord par quels degrés, par quelle suite d'efforts et d'obscurs essais Kant a été conduit à son système et, on peut le dire, à la souveraineté intellectuelle de l'Allemagne, quelles ont été ses relations avec les esprits les plus distingués de son temps, quelle influence

a exercée sur lui l'école spiritualiste et éclectique qui avait pour centre l'académie de Berlin, et quelles doctrines il apporta devant cette même académie quand il prit part, en 1763, au concours qu'elle avait ouvert sur cette question : Les vérités métaphysiques peuvent-elles acquérir le même degré d'évidence que les vérités mathématiques? C'est presque le sujet que vous avez proposé vous-mêmes, et vous n'apprendrez pas sans une légitime satisfaction que, malgré le grand nom qui vient d'être prononcé, le concours de 1763 est resté bien loin de celui de 1846. Kant ne soupçonnait même pas alors le système qui a fait sa gloire et qui a imprimé une si vigoureuse impulsion à la pensée humaine. Son mémoire fut jugé inférieur à celui de Mendelssohn, son heureux concurrent. On trouvera ici un examen très-intéressant de cet ouvrage, qui n'a pas encore été traduit ni même analysé dans notre langue. Après avoir fait connaître les autres écrits de Kant qui appartiennent à la même époque, c'est-à-dire au temps où son génie se cherchait encore, l'auteur arrive à la *Critique de la raison pure*, dont l'analyse et la critique ne laissent rien à désirer. On n'a rien publié sur cet obscur et sévère monument de plus exact, de plus substantiel et de plus solide. De rapides indications sur tout ce qui s'est fait après Kant, sur tous les systèmes qui se sont élevés à la place et à côté du sien, sur l'activité sans exemple qu'il a provoquée dans toutes les sphères de l'intelligence, complètent ce tableau de la philosophie allemande. Cependant la carrière que l'auteur s'était tracée est loin d'être remplie. A la place de cette simple esquisse il aurait voulu nous offrir une véritable histoire; tous ses matériaux étaient prêts, son plan était dessiné; mais, comme on le conçoit sans peine, le temps lui a fait défaut.

Malgré cette dernière lacune, malgré le vice de composition et les nombreuses inégalités qui la déparent, toute la partie historique de ce mémoire est, au jugement de votre section de philosophie, un des ouvrages les plus sérieux qui

aient été présentés à un concours académique. Si l'auteur, soit en développant, soit en resserrant son cadre, mais, dans tous les cas, en comblant les vides et en observant la règle des proportions, donnait à ce travail une destination plus précise, il en ferait facilement ou un savant résumé de l'histoire générale de la philosophie, ou un tableau très-intéressant des destinées particulières du scepticisme. L'indigeste compilation de Crousaz et le livre que Staeudlin, vers la fin du dernier siècle, a publié sur le même sujet en Allemagne, sont loin de satisfaire aux conditions présentes de la science.

Le mémoire tout entier se termine par une conclusion générale dont voici à peu près la substance.

Le scepticisme dont nous venons de parcourir l'histoire, que nous connaissons à présent sous toutes ses faces et dans tous ses excès; le scepticisme ne peut pas nier la certitude de la conscience, car il serait obligé de se nier lui-même. Or, s'il admet le témoignage de la conscience, il est obligé d'admettre en même temps tous les phénomènes qu'elle éclaire et toutes les facultés qu'elle suppose.

Au nombre de ces phénomènes, on remarque d'abord la volonté ou l'activité. L'activité n'est pas un fait passager qui ne laisse aucune trace après lui : c'est une vertu essentielle, permanente; une force qui tire de son propre sein l'acte par lequel elle se manifeste; cette force est le sujet même de la conscience ou le moi, être identique et indivisible, malgré la diversité des phénomènes qu'il éprouve.

Le moi ne peut pas séparer la conscience de sa force de celle de sa faiblesse; il ne peut pas exercer ses facultés actives sans rencontrer des limites et des obstacles. Or quels sont ces obstacles, sinon d'autres forces qui résistent à la sienne, qui l'entourent et le pressent de tous côtés, qui pénètrent jusqu'au sein de sa propre existence par le fait involontaire de la sensation? La totalité des forces auxquelles nous rapportons comme à leurs causes immédiates les diverses impressions de

nos sens, c'est-à-dire nos sensations, c'est ce qu'on appelle le monde extérieur.

Ni la conscience de notre propre existence, ni la perception du monde extérieur, ne sont possibles sans l'intervention des idées ou des principes de la raison. En effet, pour être assurés que nous sommes, ou qu'il existe en nous, outre les phénomènes qui passent, une force qui demeure, une substance identique et indivisible, il faut nous appuyer sur le principe de contradiction et d'identité, éclairé par la notion de cause. Pour être assurés de l'existence du monde extérieur, il faut que nous en appelions à la fois au principe de causalité, au principe de l'identité, et à la notion d'espace. Nous sommes donc obligés d'attribuer à la raison la même certitude qu'au témoignage de la conscience et des sens. Or quels sont les caractères distinctifs de la raison? Le scepticisme lui-même, ou du moins son plus illustre représentant dans les temps modernes, Kant, n'a pas pu se refuser à la distinction de deux ordres d'idées : l'un particulier et contingent, c'est la sphère de l'expérience; l'autre universel et nécessaire, c'est le domaine de la raison. Mais l'universel et le nécessaire n'est pas autre chose que l'infini, et l'infini, c'est-à-dire Dieu, ne peut être conçu sans qu'on soit par cela seul forcé de croire à son existence.

De l'idée de Dieu on est conduit nécessairement à celle de la Providence. Dieu, qui est l'objet immédiat de la raison, ne peut être que la raison même dans son unité et dans son universalité, ou le principe de tout ordre, de toute règle et de toute sagesse. Il est aussi le principe par lequel cet ordre se réalise, c'est-à-dire la cause première et toute-puissante. Or, ces deux attributs réunis, la toute-puissance et la sagesse infinie, ou la raison et la force font de Dieu une personne, un être qui a la conscience de lui-même, par conséquent un être distinct du monde, une Providence, un pouvoir créateur et libre.

La même faculté qui nous révèle l'existence et les attributs de Dieu, c'est-à-dire le fondement de l'ordre métaphysique, nous introduit aussi dans l'ordre moral, nous fait connaître la loi du devoir, l'idée de la justice et du droit, tous les principes de la société civile et politique. Par ce nouveau résultat, elle met l'existence de notre liberté au-dessus du doute, et venant joindre son témoignage à celui de la conscience, elle ôte au fatalisme son seul appui.

Enfin, en nous prescrivant une tâche à laquelle cette vie ne peut suffire, en nous imposant comme règle absolue de nos actions une loi dont l'accomplissement n'est pas possible dans les conditions présentes de notre existence, elle nous ouvre des espérances et un avenir sans fin; elle nous oblige à admettre le dogme de l'immortalité.

Ces convictions sont certainement très-élevées et très-sages; mais sont-elles suffisamment justifiées par tout ce qui précède? Faut-il les accepter dans leur ensemble comme la conclusion légitime de l'ouvrage? Je ne le pense pas. D'une part, elles n'ont qu'un rapport très-indirect avec l'histoire, où rien ne les annonce ni ne les prépare d'une manière sensible; de l'autre, elles ont beaucoup plus de portée, d'unité, et surtout de valeur métaphysique que la théorie n'en laisse soupçonner. Comme elles ne portent pas non plus leurs preuves avec elles dans le morceau final qui les contient, il faut les considérer comme une simple profession de foi, très-propre sans doute à nous faire apprécier l'auteur et à nous inspirer pour lui un profond intérêt, mais à peu près étrangère à l'ouvrage. Tel n'est pas du tout le sens des derniers mots du programme. Ce n'est pas assez d'énoncer les vérités qu'on veut soustraire au scepticisme; il faut réellement les placer au-dessus de ses atteintes; il faut les entourer de la plus vive et de la plus complète lumière; il faut qu'elles sortent naturellement, logiquement, d'une théorie générale de la certitude.

En résumé, ce qui manque dans ce travail, ce n'est ni la

science, ni le talent, ni la conviction philosophique, ni même le style, qui, nonobstant quelques locutions incorrectes ou bizarres, fruit d'un long commerce avec l'Allemagne, est toujours sage, convenable, d'une clarté extrême, parfois spirituel et piquant; il y manque l'unité, la proportion, la rigueur; et tous ces défauts peuvent se résumer dans un seul : l'absence d'un but parfaitement arrêté. Ce sont des matériaux rares et précieux qu'on s'est pressé d'arranger dans un certain ordre, mais dont on n'a pas eu le temps de construire un édifice. Tel qu'il est cependant, il ne doit pas rester sans récompense. Votre section de philosophie vous propose donc de décerner à l'auteur du mémoire n° 19 une mention honorable.

(*La suite prochainement.*)

BULLETIN D'AOUT 1846.

Séance du 1er. — M. Giraud achève la lecture du mémoire de M. Barthélemy Saint-Hilaire sur la *Philosophie indienne.* — M. Bouchitté est admis à lire un mémoire ayant pour titre : *De la Persistance de la personnalité après la mort* (premier mémoire. — Introduction.)

Séance du 8. — L'Académie reçoit les ouvrages suivants : *Mouvement de l'état civil en Belgique* (1844). — *Bulletin de la commission centrale de statistique établie près le ministre de l'intérieur de Belgique* (t. II, 2e partie). — *Rapport au ministre de l'intérieur sur les travaux de la commission centrale et provinciale.* — *Bibliographie historique de la statistique en Allemagne, avec une Introduction générale*, par M. Xairèr Beusching. Bruxelles, 1845; in-8° (ces ouvrages sont adressés en hommage à l'Académie, par M. Quételet, l'un de ses correspondants). — M. le secrétaire perpétuel donne lecture à l'Académie d'une lettre de M. le ministre des travaux publics, chargé par intérim du département de l'intruction publique, lettre à laquelle est jointe une ampliation de l'ordonnance royale en date du 15 juillet 1846, qui autorise l'Académie à accepter le legs qui lui a été fait, par feu M. Singer, d'une rente annuelle de 1,200 fr. pour la fondation de quatre prix perpétuels et annuels qui recevront la dénomination de *prix Singer*. L'Académie décide qu'elle ne tiendra pas séance samedi 15 août, jour de l'Assomption. — M. Villermé donne lecture d'un *Rapport sur le second volume des recherches statistiques de la commission supérieure de Turin* (movimento della popolazione). — M. Bouchitté continue la lecture de son mémoire sur *la Persistance de la personnalité après la mort.*

Séance du 22. — M. Marbeau est admis à lire un mémoire sur les *Enfants abandonnés.* — M. Thomassy continue la lecture de son travail sur l'*Histoire de la législation du sel.*

Séance du 29. — M. Wheaton, correspondant de l'Académie pour la section de législation, fait hommage de la seconde édition de

son *Histoire du droit des gens en Europe et en Amérique*, 2 vol. in-8°. — M. Wheaton, présent à la séance, reçoit, par l'organe de M. le président, les remerciements de l'Académie. — M. Bérenger veut bien se charger de faire un rapport verbal à l'Académie sur l'important travail de M. Wheaton. — M. Bouchitté achève la lecture de son mémoire *sur la Persistance de la personnalité après la mort*. — M. Fayet est admis à lire un mémoire *sur la profession des accusés*. — A la suite de cette lecture, M. Villermé fait connaître les résultats des *Recherches sur les naissances à Bruxelles*, par M. Beuschling.

STATISTIQUE[1]

DES ACCUSÉS

PENDANT LA PÉRIODE 1829-1844,

PAR M. FAYET,
Professeur de mathématiques spéciales au collége de Colmar.

Dans ce travail, M. Fayet se propose de passer en revue les résultats les plus remarquables auxquels donne lieu l'examen de la statistique des accusés depuis 1829, d'après les divisions suivies dans les comptes de la justice criminelle.

Les comptes rendus officiels divisent les accusés en neuf classes.

1° *Accusés attachés à l'exploitation du sol :* Bergers, bûcherons, charbonniers, cultivateurs, laboureurs, jardiniers, vignerons, carriers, mineurs, terrassiers, journaliers, manœuvres, etc., auxquels il faut ajouter depuis 1835 les domestiques attachés à une ferme ou à une exploitation ;

2° *Ouvriers chargés de mettre en œuvre les produits du sol :* Charpentiers, couvreurs, maçons, menuisiers, serruriers, tuilliers, potiers, peintres, vitriers, ouvriers en bois et autres métaux, ouvriers en fil, laine, coton et soie, en pierre, en produits chimiques, en terre, etc.

3° Menuisiers, boulangers, pâtissiers, etc. ; bouchers, charcutiers, etc. ;

---

(1) Voir t. IV, p. 270 de ce Recueil.

4° Chapeliers, cordonniers, perruquiers, tailleurs, couturières, blanchisseuses, tapissiers et autres ouvriers en étoffes, etc. ;

5° *Commerçants et négociants :* Banquiers, agents d'affaires, courtiers, commis, colporteurs, etc. ;

6° Commissionnaires, portefaix, porteurs d'eau, décrotteurs, bateliers, mariniers, voituriers, etc. ;

7° Aubergistes, logeurs, hôteliers, limonadiers, domestiques attachés à la personne et jusqu'en 1835, domestiques attachés à une ferme ;

8° *Professions libérales :* Artistes (peintres, musiciens, comédiens, etc.), clercs, écrivains, imprimeurs, étudiants, instituteurs, fonctionnaires, employés, militaires, propriétaires, rentiers, notaires, avoués, greffiers, huissiers, avocats, prêtres, médecins, sages-femmes ;

9° *Gens sans aveu :* Contrebandiers, chiffonniers, mendiants, prostituées.

Première classe. *Accusés attachés à l'exploitation du sol.* Durant les quinze années écoulées de 1830-34, le nombre total des accusés s'élève à 112555, dont 34,852 (310 sur 1,000) pour la première classe. En partageant cet espace de temps en trois périodes de cinq ans, on trouve que, sur 1000 accusés, le nombre de ceux qui appartiennent à la première classe s'élève à 321 pendant la première, à 299 pendant la deuxième, et à 309 pendant le troisième. Malgré cette dernière augmentation du nombre proportionnel sur 1000, on peut dire que le nombre annuel des accusés, qui en moyenne s'élève à 2323,5, et qui a oscillé entre 2647 et 2124, tend à diminuer plutôt qu'à augmenter. Mais, pour connaître le chiffre exact des accusés de la première classe, il faudrait joindre aux professions déjà indiquées les domestiques attachés à une exploitation, mal à propos confondus jusqu'en 1835 avec les aubergistes, les limonadiers et les domestiques attachés à la personne ; au moyen de cette ad-

jonction, le nombre moyen annuel atteint 2692, et le nombre proportionnel sur 1000 arrive à 359, chiffre qui semble fort élevé. Mais il ne faut pas oublier, dit M. Fayet, que l'agriculture a fourni à l'armée plus de la moitié du contingent; dès lors, loin de présenter une criminalité plus forte, elles ne donnent que les 68 centièmes de leur contingent proportionnel aux cours d'assises; elles sont donc sous ce rapport beaucoup plus morales que les autres classes de la société; mais, pour certains crimes graves, elles présentent une déplorable exception, comme le démontre le tableau suivant (1).

Nature des faits.	Nombre des accusés sur 1000.		Totaux.
Parricides	659	31	690
Meurtres	498	23	521
Rebellion	492	21	513
Infanticides	375	136	511
Empoisonnements	463	46	509
Assassinats	463	34	497
Coups et blessures	458	36	494
Crimes contre les personnes	417	43	470
Total des crimes moins les vols	377	33	410
Viols ou attentats sur un adulte	353	53	406
Moyenne générale	304	48	352
Viols ou attentats sur un enfant	283	39	322
Vols	253	56	309
Crimes contre les propriétés	250	52	302

En joignant à ces sept années les cinq années suivantes 1840-44, on arrive à peu près aux mêmes nombres proportionnels.

Le chiffre proportionnel des parricides est bien digne de remarque; il est de beaucoup supérieur au chiffre 520 (530 sur 1000) des conscrits fournis par les professions agricoles. Ainsi, pour ce crime horrible, la criminalité proportionnelle de cette classe s'éleverait à 69/52 ou à 1,327 de la criminalité,

(1) La 1re colonne renferme les agriculteurs, et la 2e les domestiques de ferme, période 1833-39.

moyenne de 1833-39. Sur 164 parricides commis en France dans cette période, 108 lui appartiennent, et dans les cinq années suivantes elle en compte 70 sur 95; ce qui donne une proportion encore plus forte.

En général les nombres proportionnels les plus élevés se rapportent aux crimes les plus graves ; les mœurs de nos campagnes sont donc loin d'avoir reçu toute la douceur que le christianisme bien entendu peut y faire pénétrer.

Deuxième classe. *Ouvriers chargés de mettre en œuvre les produits du sol.* Leur nombre annuel, moins élevé que celui de la première classe, a varié de 2054 à 1435, et présente une moyenne de 1760 pendant quinze années. De 1830-34 à 1835-39, cette moyenne a baissé de 1849 à 1651 pour remonter à 1719 en 1840-44. Il y a donc tendance à diminution. Sur 1000, 249 appartenaient à cette classe, en 1830-34, 215 en 1835-39, et 232 en 1840-44; ce dernier chiffre est celui de la période totale de quinze années.

Pendant le période de sept ans 1833-39, ce chiffre proportionnel ne s'est élevé qu'à 221 pour le total des crimes. Voici le tableau des chiffres proportionnels pour les principaux crimes.

Nature des faits.	Nombre proport.	*Nature des faits.*	Nombre proport.
Viols et attentats sur un adulte.	282	Crimes contre les personnes..	214
— sur un enfant.	263	Total des crimes moins les vols.	204
Coups et blessures.....	257	Assassinats.....	179
Vols.....	334	Meurtres.....	173
Crimes contre les propriétés..	224	Empoisonnements.....	134
Moyenne générale.....	221	Parricides.....	104
Rébellion.....	218	Infanticides.....	93

Ainsi, toute proportion gardée, les ouvriers de cette classe attentent plus fréquemment à la pudeur, aux mœurs et aux propriétés qu'à la vie des personnes. C'est à peu près l'inverse de ce que présente la classe précédente.

Dans cette classe, le nombre diminue quand tout fait croire

à une augmentation. Dans le nombre des ouvriers de toutes ces professions, cette diminution porte plus spécialement sur les ouvriers en laine, en coton et en soie. Le nombre moyen des accusés fournis annuellement par ces trois professions et celles qui en dépendent, est successivement descendu pendant les trois périodes de cinq années, de 564 à 505 et à 494. Aucune autre classe de la société ne présente une diminution continue aussi sensible; mais il faudrait connaître le nombre des ouvriers de cette classe, et voir si, proportion gardée, ils fournissent plus ou moins d'accusés que les autres, et, si, à mesure que le nombre des accusés a diminué, le nombre des prévenus n'a pas augmenté dans la même proportion ou dans une proportion plus grande.

En attendant des dénombrements bien faits sur ces deux points, voici les faits constatés pendant quinze ans. Sur 1,000 accusés envoyés aux assises, la deuxième classe en compte 232, dont 69 ouvriers en laine, soie ou coton. Le nombre annuel et le nombre proportionnel de ces accusés diminuent. Pour revenir au niveau de la criminalité moyenne il faudrait que sur les 34 millions d'habitants, la France en comptât 7888000, dont 2346000 occupés à l'industrie de la soie, de la laine ou du coton.

Troisième classe. *Boulangers, charcutiers*, etc. Rien de bien remarquable, si ce n'est une légère augmentation d'un vingtième pour le nombre moyen annuel, et d'un dix-septième pour le nombre proportionnel, en passant de la première à la dernière période de cinq ans.

Nature des faits.	Nombre proport.	*Nature des faits.*	Nombre proport.
Viols et attentats sur un adulte.	61	Vols	32
— sur un enfant.	35	Crimes contre les propriétés	32
Coups et blessures	48	Empoisonnements	29
Crimes contre les personnes	36	Rébellion	28
Total moins les vols	35	Parricides	24
Assassinats	34	Meurtres	22
Moyenne générale	34	Infanticides	4

Pendant la période de quinze ans, la moyenne générale s'est élevée à 35 sur 1000.

Quatrième classe. Chapeliers, tailleurs, blanchisseurs, etc. Pendant les trois périodes de cinq ans, le nombre moyen annuel s'est élevé successivement à 272, à 445 et 478, et le nombre proportionnel à 37, à 58 et à 65. Ainsi de la première à la dernière période, ces nombres ont presque doublé.

Nature des faits.	Nombre proport.	*Nature des faits.*	Nombre proport.
Infanticides	96	Crimes contre les personnes	46
Empoisonnements	70	Total moins les vols	45
Viols ou attentats sur un enfant.	67	Coups et blessures	41
— sur un adulte.	56	Assassinats	40
Vols	55	Meurtres	26
Crimes contre les propriétés	53	Rébellion	23
Moyenne générale	51	Parricides	18

Les chiffres élevés des infanticides peut, jusqu'à un certain point, s'expliquer par le grand nombre des femmes comprises dans cette classe, telles que couturières, blanchisseuses.

M. Fayet développe quelques conjectures sur les variations de ces chiffres. Il fait observer que les professions de cette classe travaillent pour le luxe, et subissent plus vivement les crises politiques et commerciales. Les alternatives de travail et de baisse exagérées dans le taux des salaires, doivent influer sur la criminalité.

Cinquième classe. *Commerçants.* Les causes qui influent sur la situation des ouvriers ne peuvent manquer d'agir sur le commerce, mais avec moins de célérité et d'énergie, parce qu'en général ils ont plus de fortune, de crédit et de prévoyance. De là des variations moins considérables dans le nombre des accusés envoyés aux assises.

Pendant la période de sept ans (1833-39), cette classe a fourni 3319 accusés (63 sur 1000); cette moyenne générale est surtout dépassée par les crimes contre les propriétés.

Nature des faits.	Nombre proport.	*Nature des faits.*	Nombre proport.
Total des crimes moins les vols.	82	Crimes contre les personnes...	35
Crimes contre les propriétés..	75	Coups et blessures.....	34
Empoisonnements.....	70	Viols et attentats sur un adulte.	32
Moyenne générale.....	63	Parricides.....	30
Vols.....	49	Meurtres.....	27
Viols ou attentats sur un enfant.	46	Rébellion.....	21
Assassinats.....	44	Infanticides.....	8

Le chiffre considérable des crimes contre les propriétés s'explique facilement par le nombre des faux spécialement commis par les commerçants.

Sixième classe. *Commissionnaires, bateliers, voituriers*, etc. Le nombre des accusés de cette classe, qui semblerait devoir être notablement modifié par l'établissement des bateaux à vapeur et des chemins de fer, est un de ceux dont la marche paraît la plus régulière. Le nombre moyen annuel, pendant les trois périodes quinquennales, a été de 312, de 307 et de 306, et le nombre proportionnel sur 1000, de 42, 39 et 41. Ces variations sont insignifiantes.

Nature des faits.	Nombre proport.	*Nature des faits.*	Nombre proport.
Viols et attentats sur un adulte.	66	Crimes contre les personnes..	35
— sur un enfant.	48	Total des crimes moins les vols.	31
Vols.....	47	Meurtres.....	30
Crimes contre les propriétés..	42	Assassinats.....	25
Rébellion.....	41	Parricides.....	12
Moyenne.....	40	Empoisonnements.....	7
Coups et blessures.....	36	Infanticides.....	5

Le petit nombre d'infanticides vient sans doute de ce qu'il y a dans cette classe peu de femmes non mariées.

Septième classe. *Aubergistes, limonadiers, domestiques*, etc.... Augmentation continuelle pendant les trois périodes de cinq ans ; nombre moyen annuel, 924, 1060, 1066; nombre proportionnel, 124, 139, 144; il faut remarquer que

cette augmentation est déterminée tout entière et au delà par les domestiques attachés à la personne, et qui ont fourni aux assises un nombre moyen annuel pendant les trois périodes de 403, 560, 577, et un nombre proportionnel de 54, 73 et 78, tandis que celui des domestiques attachés à une ferme a baissé de 393 à 365, puis à 346, comme moyenne, et de 53 à 48, puis à 47, comme chiffre proportionnel.

Pendant les dix années de 1835 à 1844, le nombre des accusés de cette classe s'élève à 10633, dont 1395 aubergistes, limonadiers, etc., 3555 domestiques de ferme, et 5683 attachés à la personne, et le nombre proportionnel à 140, dont 75 domestiques attachés à la personne et 47 attachés à une ferme ou à une exploitation.

NATURE DES FAITS.	Domestiques attachés à une		Aubergistes, etc.	Totaux en 1835-44	Mêmes totaux en 1833-39
	ferme.	personne			
Infanticides.....	140	194	11	345	374
Vols.....	54	114	13	181	179
Empoisonnements...	52	66	55	173	157
Crimes contre les propriétés.....	48	93	18	159	156
Moyennes générales.	47	75	18	140	137
Viols et attentats sur un enfant.....	53	31	15	99	95
Crimes contre les personnes.....	45	32	20	97	92
Viols et attentats sur un adulte.....	65	14	12	91	74
Total moins les vols.	37	27	25	89	82
Coups et blessures..	37	12	23	72	64
Assassinats.....	31	18	20	69	78
Parricides.....	30	20	15	65	49
Rébellion.....	30	10	20	60	38
Meurtres.....	22	11	20	53	59

M. Fayet signale 1° le grand nombre d'accusés d'infanticide qui ne savent ni lire ni écrire. Sur 100 accusés d'infan-

ticides, 19 sont des domestiques attachés à la personne et 14 des domestiques de ferme ; c'est un total de 33, presque aussi élevé que celui de toutes les classes livrées à l'exploitation du sol. 2° Le chiffre des vols et des empoisonnements. Le tiers des infanticides pendant dix ans, le sixième des vols qualifiés, le neuvième des empoisonnements, ont été commis par des domestiques, dont la classe ne forme peut-être pas le vingtième de la population. Il y a là un enseignement qui mérite de porter ses fruits.

L'auteur recherche ici quelles peuvent être les causes de la criminalité toujours croissante des domestiques, et il insiste, avec l'abbé Grégoire et M. Mittre, d'abord sur la dépravation ou du moins la légèreté peu scrupuleuse des maîtres, ensuite sur le défaut d'égards, l'exiguité du traitement, le spectacle de l'égoïsme et de l'oisiveté, le relâchement des mœurs privées. A ces causes principales s'ajoutent, comme causes secondaires, l'absence d'attachement réciproque entre le maître et le domestique et de tout sentiment religieux, le déplacement de ces personnes qui sortent des derniers rangs de la société pour se trouver immédiatement en contact avec le luxe, enfin l'action incessante des théories d'égalité et de nivellement, les changements trop fréquents de condition.

Huitième classe. *Professions libérales.* L'ensemble des accusés de cette classe, qui, dans les quinze ans, 1830-44, s'est élevé à un total de 6352, ne présente rien de bien remarquable, si ce n'est une légère diminution en passant d'une période de cinq ans à la suivante. Le nombre moyen annuel est descendu de 435 à 429 406, et le nombre proportionnel de 59 à 56 et à 55. Mais quand on entre dans les détails des professions qui forment cette classe et des crimes qui leur sont reprochés, on arrive à des résultats dignes d'une sérieuse attention.

1° *Fonctionnaires, employés ou agents.* 430 accusés dans la

première période, 555 dans la deuxième et 546 dans la troisième : c'est à peu de chose près la marche du total des accusés.

2° *Instituteurs et professeurs.* Accusés, 127, 152, 158 : augmentation notable ; mais le nombre des instituteurs a augmenté.

3° *Propriétaires ou rentiers.* 503, 491 et 316 : diminution ; mais cette classe n'a-t-elle pas diminué en raison de l'augmentation des fonctionnaires et des industriels ?

4° *Avoués, avocats, greffiers, huissiers, notaires, prêtres, médecins, hommes de lettres,* etc. 175, 209 et 272 : augmentation considérable, qui, pour le dernier période surtout, est due presque exclusivement aux huissiers et aux notaires.

Pendant le période de dix ans 1829-38, on a compté devant les assises 41679 accusés du sexe masculin âgés de plus de vingt-cinq ans, parmi lesquels 33 prêtres, 33 avocats, 9 avoués, 73 notaires, 66 huissiers. Les nombres des personnes correspondant à ces nombres d'accusés sont 8370923 habitants du sexe masculin et âgés de plus de vingt-cinq ans, parmi lesquels doivent se trouver 40447 prêtres, 8993 avocats, 3456 avoués, 10098 notaires, et 8182 huissiers ; ce qui donne en moyenne :

50 accusés sur 10000 personnes de toute profession ;
8 —— sur 10000 prêtres ;
26 —— sur 10000 avoués ;
37 —— sur 10000 avocats ;
72 —— sur 10000 notaires ;
Et 81 —— sur 10000 huissiers.

Et si l'on représente par 100 la criminalité générale des individus du sexe masculin, âgés de plus de vingt-cinq ans, on trouvera que la criminalité spécifique des prêtres sera représentée par..... 16
Celle des avoués par..... 52

Celle des avocats par..... 74
Celle des notaires par..... 145
Celle des huissiers par..... 162

Pendant la période de cinq ans (1840-44) les avoués ont fourni 7 accusés, les notaires 78 et les huissiers 45, et le total des individus du sexe masculin âgés de plus de vingt-cinq ans, 20359 ; d'un autre côté, le nombre des avoués n'est plus que de 3437, celui des notaires de 9,849, et celui des huissiers de 7959, tandis que le nombre des individus âgés de plus de vingt-cinq ans a dû augmenter d'environ un vingtième et s'élever à 8789467. Ainsi, pendant cette dernière période on trouve que le nombre des accusés correspondant à 10000 individus du sexe masculin s'élève à 23 pour toutes les professions, 20 pour les avoués, 57 pour les huissiers, 79 pour les notaires; ce qui, en représentant toujours par 100 la criminalité moyenne des individus du sexe masculin âgés de plus de vingt-cinq ans, donne une criminalité spécifique de 88 pour les avoués, de 244 pour les huissiers et de 342 pourles notaires. Ainsi, toute proportion gardée, les huissiers et les notaires ont fourni pendant les dix ans 1829-38, un nombre notablement supérieur au nombre moyen fourni par toute la population du même sexe et du même âge, double de celui des avocats, triple de celui des avoués et presque décuple de celui des prêtres. Les huissiers et les notaires ont considérablement augmenté, au point que celui des avoués, qui n'était que la moitié de la moyenne, s'élève presque aux neuf dixièmes; celui des huissiers, qui ne la dépassait que de la moitié, est plus que double, et celui des notaires, qui ne la dépassait pas de la moitié, est plus que triple.

On dira sans doute que les nombres qui servent de base à ces résultats sont encore trop restreints pour qu'on puisse en tirer des inductions d'une grande portée. Pour les avoués, cela est évident, puisqu'on ne trouve encore que 16 accusés

en quinze ans. Mais les huissiers, au nombre de moins de 8000, en ont fourni 111; les notaires au contraire, au nombre de moins de 10000, en ont fourni 161 et en fournissent de 15 à 20 par an. De pareils nombres se reproduisant presque aussi régulièrement que le total des accusés et suivant une marche ascendante, ne peuvent être regardés comme des accidents et méritent une attention sérieuse, en raison de la nature des crimes commis par les officiers ministériels, lesquels, presque toujours graves, ont des suites déplorables pour les familles.

Tableau des nombres proportionnels des accusés de la 8e classe, 1833-39.

Nature des faits.	Nombre proport.	*Nature des faits.*	Nombre proport.
Meurtres	142	Empoisonnements	51
Viols ou attentats sur un enfant.	129	Rébellion	50
Total des crimes moins les vols.	103	Crimes contre les propriétés	47
Assassinats	100	Viols et attentats sur un adulte.	45
Crimes contre les personnes	78	Coups et blessures	43
Parricides	61	Vols	20
Moyenne générale	56	Infanticides	14

Ainsi, pendant un période de sept ans, 1833-39, le *septième* des meurtres (211 sur 1489), le *huitième* des viols ou attentats à la pudeur sur des enfants de moins de quinze ans (195 sur 1512); le *dixième* des crimes autres que les vols qualifiés (2335 sur 22691) et des assassinats (208 sur 2094); le *treizième* des crimes contre les personnes (1205 sur 15473), le *seizième* des parricides (10 sur 164) et le *dix-huitième* du total des crimes (2931 sur 52337) ont été commis par des individus vivant de leurs revenus ou exerçant des professions libérales, dont le total ne doit pas former le *dix-huitième* de la population de la France, et ces crimes sont les plus graves.

9e CLASSE. — *Gens sans aveu.* — Nombre total d'accusés, 8176 ou 73 sur 1000 dans la période totale. Le nombre

annuel a subi des variations extraordinaires; après avoir été de 388 en 1830, il s'est élevé successivement jusqu'à 999, pour redescendre successivement à 676, à 355 et à 289 en 1844. Ces variations sont en grande partie dues au nombre des mendiants et vagabonds, qui s'est élévé de 128 à 389, pour redescendre à 72. De toutes ces variations il est résulté, pendant les trois périodes, les nombres moyens annuels 545, 732 et 358, et les nombres proportionnels 74, 95 et 48. C'est une diminution de plus de moitié de la seconde à la troisième période; elle vient peut-être des mesures prises contre la mendicité et le vagabondage.

Nature des faits.	Nombre proport.	*Nature des faits.*	Nombre proport.
Vols	134	Crimes contre les personnes	37
Crimes contre les propriétés	118	Viols et attentats sur enfants	34
Moyenne générale	94	— sur adultes	31
Rébellion	89	Infanticides	31
Parricides	43	Meurtres	23
Total moins les vols	41	Empoisonnements	19
Assassinats	37	Coups et blessures	19

Les individus de cette classe attentent surtout à la propriété.

En résumé, quatre classes présentent de l'augmentation en passant de la première à la dernière période de cinq ans; la 3e (49 sur 1000), la 4e (755 sur 1000), la 5e (175 sur 1000) et la 7e (154 sur 1000); mais, pour cette dernière, l'augmentation porte exclusivement sur les domestiques attachés à la personne. Les cinq autres classes présentent des diminutions. Ces diminutions, sur 1000, s'élèvent à 37 pour la 1re classe, à 70 pour la 2e, à 20 pour la 6e, à 65 pour la 8e et à 344 pour la 9e.

Les augmentations proportionnelles les plus fortes se rapportent à la 4e classe (chapeliers, cordonniers, tailleurs, couturières, blanchisseuses, etc.), aux domestiques attachés à la personne, et à quelques-unes des professions libérales, telles

que les huissiers et les notaires. Au contraire les diminutions les plus importantes sont celles que présentent les ouvriers des fabriques en soie, en laine et en coton, les domestiques de fermes, les mendiants et vagabonds.

Le crime de *rébellion*, fréquemment commis par les individus occupés à l'exploitation du sol est très-rare parmi les ouvriers de la 4e classe, les commerçants, les aubergistes et les domestiques.

Le crime de *coups et blessures*, très-fréquent dans les trois premières classes, est très-rare dans les deux dernières. Le *meurtre*, l'*assassinat*, l'*empoisonnement* et le *parricide* sont surtout commis par les individus occupés à l'exploitation du sol ou exerçant des professions libérales : les deux extrêmes sous le rapport de la civilisation et des lumières offrent ici un singulier rapprochement. Ces crimes, au contraire, sont très-rares parmi les classes ouvrières (2e, 3e et 4e) et commerciales (5e, 6e et 7e) et parmi les gens sans aveu. L'empoisonnement presente quelques légères différences ; il est plus fréquent parmi les individus de la 4e, de la 5e et de la 7e classe.

L'*infanticide*, très-rare dans la 2e, la 3e, la 5e, la 6e et la 8e classe, est au contraire très-commun dans la 4e, où se trouvent les couturières et les blanchisseuses, etc, dans la 7e, où se trouvent les domestiques.

Les *viols et attentats à la pudeur* sont surtout commis par la 2e, la 3e, la 4e, la 6e et la 8e classe ; mais ce qui distingue cette dernière classe, composée de professions libérales, c'est le nombre considérable des viols et attentats sur des enfants de moins de quinze ans : c'est ce qui a déjà été observé chez les individus ayant reçu une instruction supérieure.

Les *vols*, très-rares parmi les personnes attachées à l'exploitation du sol et parmi les gens vivant de leurs revenus ou exerçant des professions libérales, sont surtout commis par les ouvriers de la 2e classe, les domestiques attachés à la personne et les gens sans aveu.

Le total des crimes contre les propriétés présente à peu près les mêmes circonstances que les vols, tandis que le total des crimes contre les personnes en présente de presque complétement opposées. Le nombre proportionnel des accusés de cette espèce dépasse la moyenne générale dans la 1re, la 3e et la 8e classe, et lui est inférieure dans toutes les autres.

M. Fayet termine en disant que, pour donner à ces indications toute la précision nécessaire, il faudrait, comme l'a demandé depuis longtemps M. Villermé, connaître le nombre des individus qui composent chacune de ces classes; les recensements devraient être non pas seulement une énumération par sexe, par âge, par état civil; de tous les habitants, mais encore, autant que possible, une énumération par professions et conditions sociales.

MÉMOIRE

SUR LA

LÉGISLATION INDUSTRIELLE

DE LA FRANCE,

PAR M. VIVIEN.

OBSERVATIONS DE M. GIRAUD SUR LE MÊME SUJET.

Notre législation industrielle est l'objet de graves accusations; on lui reproche d'avoir laissé sans règle ni frein l'industrie, ses agents et ses produits, de les avoir soustraits à la surveillance de l'État, et livrés aux désordres d'une concurrence anarchique.

Pour apprécier ces accusations, pour déterminer ce qu'elles ont d'injuste ou d'exagéré, il me paraît utile de rechercher quel est en effet le principe des lois qui régissent le travail industriel, et quelle part elles ont faites à l'individu et la puissance publique. Les questions ne sont jamais bien tranchées qu'après une sérieuse étude des faits, étude trop négligée parmi nous, parce qu'elle exige du temps, de la réflexion, et présente à des esprits superficiels et ardents moins d'attrait que les théories où l'imagination s'abandonne à ses rêves.

Un jurisconsulte estimé, M. Mollot, avocat à la cour royale

de Paris, a publié récemment, sur l'apprentissage, sur le louage d'ouvrage et d'industrie, et sur la justice des prud'hommes, trois écrits aussi substantiels que précis, et qui ont déjà obtenu les plus honorables suffrages. De son côté, M. Macarel vient de faire paraître les troisième et quatrième volumes du *Cours de droit administratif* qu'il poursuit avec succès à la faculté de Paris, et il y traite de l'industrie dans ses diverses branches. Ces ouvrages utiles et consciencieux m'ont suggéré la pensée, et en partie fourni les éléments de l'exposé que je viens présenter à l'Académie, et pour lequel je sollicite quelques instants de sa bienveillante attention.

L'assemblée constituante, dans son œuvre de profonde rénovation, ne songea, relativement à l'industrie, qu'à consacrer le principe de la liberté la plus absolue. Elle inscrivit ce principe, en tête de la constitution, parmi les droits du citoyen, et ne prit de précautions que pour empêcher à l'avenir toute coalition, toute association, tout concert, à l'ombre desquels les priviléges, les communautés, les jurandes tenteraient de se glisser de nouveau au sein de l'industrie. Elle n'essaya du reste d'établir aucune règle, ne chercha point à remplacer ce qu'elle renversait, et crut avoir accompli sa tâche en faisant disparaître les institutions du passé. Il en fut ainsi de la plupart des travaux de cette immortelle assemblée. L'époque de la réorganisation n'était pas encore venue : elle ne pouvait précéder l'expérience du régime nouveau. Dans les révolutions politiques, rarement les mêmes mains détruisent et réédifient, et si l'assemblée constituante laissa beaucoup à faire aux pouvoirs qui lui ont succédé, du moins elle eut la gloire de poser les bases sur lesquelles devait s'asseoir la société qu'elle régénérait.

L'impuissance et les dangers de la législation de 1791 ne tardèrent pas à frapper tous les yeux, et le consulat, dont la mission fut de consolider la liberté par la règle, s'efforça de donner à l'industrie les éléments d'ordre qui lui manquaient

encore. Les plaintes étaient nombreuses et la souffrance générale. Un orateur du Gouvernement en faisait une vive peinture : « La liberté, disait-il, eut jadis trop d'entraves; depuis, la licence a été sans bornes. Tout fut soumis à des règles trop étroites; tout a été laissé à un arbitraire trop absolu. Chaque mouvement des ouvriers de toutes les classes était soumis à une police trop rigoureuse ; les temps d'anarchie les ont livrés à un funeste oubli de leurs devoirs, qui ne sont cependant que leurs intérêts bien entendus. Les conventions entre les ouvriers et ceux qui les emploient étaient soumises à des règles avec un superstitieux respect, et depuis on s'en est joué impunément. Ceux qui exerçaient la même profession étaient assujettis à des statuts, et formaient entre eux une société trop forte pour ne pas réagir à leur avantage sur le reste de leurs concitoyens; et depuis, isolés par des calculs aussi faux qu'intéressés, ils ont, par de nombreuses erreurs, perdu leur fortune en compromettant celles des autres. Il y avait trop peu de marchands, d'artisans pour que le consommateur trouvât un avantage, une garantie contre le monopole dans la concurrence; et depuis, la confusion des états, l'anéantissement des professions a porté vers le négoce ou le trafic une multitude d'hommes peu éclairés, qui en ont méconnu les principes et compromis le succès. »

De ces désordres, les uns tenaient aux circonstances, et le temps pouvait les faire disparaître; les autres résultaient d'une législation imparfaite. On rechercha attentivement les remèdes propres à corriger le mal. Les divers systèmes que comporte l'organisation de l'industrie furent discutés; on agite les problèmes qui de nos jours partagent encore les esprits; les conceptions nouvelles sont rares, et ceux qui s'en attribuent sont souvent dupes d'orgueilleuse illusion en prenant des réminiscences ou des plagiats pour des créations originales.

Fallait-il reformer en communauté les individus de chaque profession et les soumettre à des règlements?

Fallait-il exiger leur enregistrement à la police, leur agrégation par quartiers ?

Quant à la falsification des produits de l'industrie, ne pouvait-on pas ordonner l'impression d'une marque nationale portant garantie sur toutes les productions conformes à des règles qu'on aurait établies, de l'avis même des commerçants, en laissant circuler sans marque nationale, ou avec une marque distincte, tout ce qui aurait été fait, sans s'astreindre à aucune règle?

Ces idées, et beaucoup d'autres encore qui n'ont point été recueillies, furent débattues dans les conseils du Gouvernement. Aucune ne parut atteindre sûrement au but ; toutes laissèrent des incertitudes, et l'on se borna aux mesures qu'établit la loi du 22 germinal an IX, la première après celle de 1791. Depuis, chaque époque a apporté sa pierre au monument ; car les lois de l'industrie sont filles de l'expérience et soumises à une mutabilité nécessaire. Quelques règlements spéciaux, tombés pour la plupart en désuétude, et qui portent l'empreinte du pouvoir absolu, furent faits par l'empire. La restauration, malgré son secret penchant pour un régime aboli, n'altéra point le système qu'elle avait trouvé en vigueur. Une voie quelque peu nouvelle fut ouverte, depuis 1830, par la loi humaine et tutélaire qui règle le travail des enfants dans les manufactures. De ces lois, de ces règlements qui embrassent près d'un demi-siècle, se compose le code de l'industrie, si l'on peut ainsi parler. Je vais essayer d'en analyser les dispositions fondamentales.

L'industrie, dans ses rapports avec les lois qui la régissent, embrasse deux éléments distincts ; les agents et les produits du travail, ou les ouvriers et leurs œuvres. Considérons-les séparément.

L'industrie a besoin des enfants pour auxiliaires. Il est certains travaux auxquels ils apportent une aptitude spéciale. Le salaire qu'ils exigent est peu élevé ; des familles pauvres, con-

damnées à la plus chétive existence, trouvent dans ce salaire, malgré sa modicité, une ressource précieuse. Il est bon d'ailleurs que l'homme, surtout quand sa vie doit être vouée au travail, en contracte de bonne heure l'habitude, et l'oisiveté n'est pas plus salutaire à l'enfance qu'à la jeunesse et à l'âge mûr. Le travail des enfants est donc une nécessité pour l'industrie, un secours pour leurs familles, une garantie pour eux-mêmes. La loi ne saurait l'interdire, et elle le laise libre pour celui qui le prête comme pour celui qui l'emprunte. Mais le labeur imposé à ces bras encore tendres a des limites indiquées par la nature. En vain le père, en vertu de son autorité, prétendrait poser lui-même ces limites ; la puissance du père expire à l'instant où la voix de l'humanité se fait entendre. La société ne peut permettre que les générations qui s'élèvent soient flétries avant l'âge, et l'industrie elle-même est intéressée à ce que les forces qui doivent un jour la féconder ne soient pas, pour ainsi dire, étouffées dans leur germe. La loi intervient donc pour mesurer le temps pendant lequel les enfants pourront être employés dans les manufactures, pour leur assurer le repos de la nuit et le loisir des dimanches et des jours de fête. Elle fait plus, elle exige que l'école leur soit ouverte aussi bien que la manufacture, plaçant au même rang, par une généreuse association, leur intelligence et leur santé.

Un stérile et ingrat avenir est réservé trop souvent à l'enfant de la manufacture, agent passif, presque machinal, associé au moteur qu'il seconde et complète. D'autres, plus heureux, sont admis à apprendre un état, entrent chez un maître auquel ils donnent du temps, cette fortune du plus pauvre, et quelquefois un petit pécule, fruit de longues économies, en échange de l'instruction tehcnique qui leur est promise. Les conditions de ce marché sont consignées dans un contrat d'apprentissage. Un nouveau toit reçoit l'apprenti ; son maître est revêtu temporairement des droits et de l'autorité du père.

Puisse-t-il l'exercer en bon père de famille, sévère sans dureté, bienveillant sans faiblesse, attentif à surveiller les mœurs, à former le caractère, à cultiver l'esprit du pauvre et intéressant élève confié à ses soins! La loi ne peut pas donner au maître les vertus, les habitudes morales, à l'apprenti la docilité, la fidélité, le dévouement, qui composent les devoirs respectifs, mais elle doit tracer les conditions nécessaires d'un contrat dont l'exécution touche de si près à l'ordre public et au bien-être des familles; elle doit en assurer le strict accomplissement. Il n'est plus nécessaire, comme sous l'empire des anciens règlements, de passer par l'apprentissage pour être admissible dans les rangs des travailleurs, condition hérisée d'obstacles, de difficultés, d'entraves; mais l'ouvrier peut légalement se dispenser de ce noviciat : l'apprentissage n'en est pas moins nécessaire à son éducation professionnelle, et à ce titre digne de la sollicitude de l'État; la loi lui donne force : elle défend de le briser, s'il n'y a inexécution de ses clauses, mauvais traitements de la part du maître, inconduite de la part de l'apprenti ; elle en autorise même la résiliation, pour cause de lésion, « si l'apprenti s'est obligé à donner, pour tenir lieu de rétributions pécuniaires, un temps de travail dont la valeur serait jugée excéder le prix ordinaire des apprentissages. » Peut-être devrait-elle porter plus loin sa prévoyance, et s'inspirer des sentiments qui ont dicté plusieurs dispositions de la loi sur le travail des enfants dans les manufactures. Mais l'opinion publique, les mœurs nouvelles et la jurisprudence ont en partie comblé les lacunes d'une loi déjà fort ancienne.

Cependant l'enfant est devenu homme; il a cessé de prêter à la machine aveugle le secours de sa main délicate ; il est sorti d'apprentissage. Une nouvelle carrière s'ouvre devant lui. La société reconnaît et respecte en lui les droits d'un homme libre. Il travaille où bon lui semble; il choisit son labeur, son chef, son jour. Il vit sous l'égide du droit commun.

Il peut arrêter avec celui qui l'emploie toute convention, et, si elle est de bonne foi, l'exécution en est garantie légalement. Ce n'est que pour le servir et protéger sa faiblesse, que la loi déroge à la stricte égalité qu'elle observe envers tous; elle frappe de nullité les engagements qui le lieraient pour plus d'une année. Pourtant cette indépendance exige des précautions; elles sont nécessaires à la société et à l'ouvrier lui-même. La société a besoin d'exercer sa surveillance sur une classe nombreuse, souvent nomade, sans liens qui l'attachent au sol, et dont les agitations pourraient troubler la paix publique. Quant à l'ouvrier, il peut changer d'atelier et de maître : comment prouvera-t-il qu'il n'a pas manqué à la foi promise ? Il a besoin d'avances pécuniaires pour subvenir à des besoins extraordinaires, à l'achat d'outils, à son établissement, à quelqu'un de ces malheurs domestiques qui, fondant sur lui, dissipent ses économies et dévorent pour longtemps le produit de son travail : quelle garantie offre-t-il au chef d'établissement qui lui fait ces avances, lui qui n'a d'autre fortune que ses bras ? La loi vient à son secours ; elle lui donne un livret, sorte de compte courant de sa vie industrielle, journal fidèle de ce qu'il a promis et de ce qu'il a tenu. Le livret n'est pas le signe de la servitude, mais le titre de la liberté, le gage de la dette de l'ouvrier s'il a emprunté, et son *quitus* s'il s'est libéré. Il imprime à ses rapports avec le chef d'établissement le sceau de la probité; il atteste la loyauté de l'un, il affranchit la responsabilité de l'autre envers ceux qui auraient précédemment employé le même ouvrier, et le travailleur qui s'en est muni marche la tête levée et ne redoute ni soupçons ni reproches.

Le salaire du travail industriel est fixé de gré à gré entre l'ouvrier et celui qui l'emploie : ainsi le veut le principe de la liberté des conventions. Pour assurer cette liberté, la loi défend sous des peines sévères les coalitions qui auraient pour objet d'influer arbitrairement sur le salaire. Elle a présumé

que naturellement, nécessairement, le taux du salaire se réglerait sur l'état de souffrance ou de prospérité de l'industrie, sur la capacité et les charges de l'ouvrier, sur les ressources et les profits du fabricant; cette présomption n'est-elle jamais en défaut? je n'oserais le dire. Le maître peut abuser de l'ascendant que lui donnent et les capitaux dont il dispose et le nombre des travailleurs souvent supérieur aux besoins de l'industrie. Mais si le principe de la loi n'est pas toujours exempt d'inconvénients, quelle autre solution donner au problème si complexe de la fixation du salaire? où trouver une règle légale qui se plie aux circonstances, aux besoins, à l'aptitude? un arbitrage officiel est-il possible et à qui le confier? laissera-t-on le champ libre aux coalitions, qui jettent le désordre et la misère dans les rangs des travailleurs, le trouble dans les calculs des industriels, aux coalitions où les plus emportés font la loi, où ceux qui méritent le moins exigent le plus, où la victoire appartient tantôt à celui qui l'arrache par la peur qu'il inspire, tantôt à celui qui peut attendre le plus longtemps et épuiser la patience et les ressources de l'autre? tout considéré, le système le moins imparfait me paraît encore être celui de la loi.

Telle est donc, en ce qui concerne les agents du travail industriel, l'économie de la législation. L'enfant peut être employé dans la manufacture, mais à condition que ses forces soient ménagées et son intelligence dégrossie par une instruction élémentaire. Les droits du père peuvent être délégués au chef d'établissement qui reçoit l'apprenti, mais l'apprenti doit être protégé, surveillé, initié au travail de sa profession future. L'adulte dispose à son gré de son temps et de ses forces, mais il doit se pourvoir d'un titre officiel qui le recommande à la confiance de celui qui l'emploie, et met ce dernier à l'abri de tout recours. Libre lui-même, il ne peut pas, par la violence des coalitions, attenter à la liberté d'autrui. Les travailleurs sont ainsi placés entre le régime de 1791, qui ne leur impo-

sait aucun frein, et le régime antérieur, qui les chargeait d'entraves. Leurs franchises ont des bornes marquées, et leur indépendance s'arrête devant les nécessités de l'ordre.

Le même système est appliqué aux produits du travail.

La fabrication est libre aussi bien que la main qui fabrique. Le mélange des matières, le tissage, les dessins, les couleurs, la dimension, le poids, la disposition des objets, tout est laissé au choix du fabricant. Il n'a pour règle que le goût et pour limites que les besoins du public. Son génie peut parcourir à l'aise le plus vaste espace. La concurrence l'anime, l'intérêt personnel le dirige, l'excite ou le retient, l'amour de la célébrité peut lui prêter des forces. C'est le principe de la loi, mais tout principe a ses restrictions, et il en est ici que les besoins même de l'industrie ont rendues nécessaires.

Un nouveau produit a été découvert, un produit déjà connu a été obtenu à l'aide de moyens nouveaux ou par l'application nouvelle de moyens anciens. L'industrie a fait ainsi une conquête et s'est enrichie d'une invention, fruit du génie éclairé par la patience, soutenu par de longues recherches ou de coûteux sacrifices. Une récompense est due à l'heureux auteur de cette invention; la lui refuser, ce serait paralyser les efforts de l'artiste, décourager l'esprit d'améliorations et condamner l'industrie à une ignorante immobilité. La société accorde cette récompense en conférant à l'inventeur le droit exclusif d'exploiter sa découverte pendant un temps déterminé. Rien n'est plus juste, et qui pourrait se plaindre qu'il jouisse seul d'un avantage qui peut-être n'eût jamais été obtenu sans lui? Le jour viendra, et l'échéance en est rapprochée, avec une rigueur parfois avare, où le domaine public entrera en partage avec lui. On ne peut craindre du reste que le privilége réservé à l'inventeur soit dérobé par un plagiaire ou par un charlatan. Le brevet en vertu duquel le droit exclusif peut être revendiqué ne constate légalement ni le mérite ni la propriété

de l'invention. Quiconque se croit fondé à contester l'un ou l'autre est admis à se pourvoir devant les tribunaux, pour faire déchirer un titre usurpé.

Certains produits doivent leur valeur à leur forme ou aux dessins qui les ornent. Là brille le goût, le talent, l'habileté de la main qui les a tracés. Le public les recherche avec empressement, la mode les adopte et le fabricant les paye d'une main libérale. Si l'industrie n'a pas fait une conquête aussi précieuse que quand une invention véritable accroît son domaine, des raisons analogues donnent au propriétaire du modèle ou du dessin, à celui qui l'a commandé et payé de ses deniers, des titres à une jouissance exclusive, assez longue pour le couvrir de ses dépenses. En lui conférant ce privilége, la loi ne fait qu'acquitter une dette.

Enfin il est des villes, des établissements dont le nom inspire la confiance et recommande les produits qui en sont sortis; l'origine en est attestée par une marque officielle. Qu'il soit permis à tous, à défaut d'aucun droit exclusif, de fabriquer les mêmes produits, de se livrer à une imitation même servile, de rechercher la même perfection, nul ne serait fondé à s'en plaindre, et le consommateur recueille les bénéfices de cette laborieuse émulation; mais on ne peut permettre à personne de s'emparer de la marque d'autrui, ce serait œuvre de faussaire et escroquerie. Les plus simples notions de la probité sont ici d'accord avec la loi. Ne conviendrait-il pas d'exiger de tout fabricant qu'il inscrivît son nom sur ses produits, et en fît connaître par un signe apparent la matière et la composition? Cette obligation est imposée à l'égard de certaines matières, et notamment de l'or et de l'argent; elle ne l'est point relativement aux autres produits de l'industrie. Il serait bon, sans doute, que l'acheteur pût toujours connaître exactement la nature de l'objet qui lui est livré; mais comment trouver une marque qui suffise aux mille variétés de la fabrication, aux mélanges infinis des tissus, aux

alliages innombrables des matières premières? Comment en assurer l'application, en vérifier la sincérité? Et le consommateur, confiant dans ce signe extérieur, ne serait-il pas plus exposé à la fraude que quand il sent la nécessité de s'assurer lui-même de la valeur de ce qu'il achète? Il est pourtant un commerce qui semble comporter l'établissement d'une marque obligatoire, c'est celui qui se fait à l'étranger. Les tromperies d'une spéculation déloyale y compromettent l'honneur du pays et le développement de ses relations. Ce grave intérêt n'a encore obtenu aucune garantie. Mais des réclamations nombreuses convient le Gouvernement à s'en préoccuper, et l'exemple d'autres nations semble l'y encourager. Il est déjà autorisé à faire des règlements dont l'objet serait d'assurer, relativement aux produits exportés hors du royaume, la bonne qualité, les dimensions et la nature de la fabrication, et l'article 413 du Code pénal détermine les peines applicables à ceux qui violeraient ces règlements.

En accordant un privilége exceptionnel aux inventeurs et aux propriétaires de modèles et de dessins, en protégeant les marques de fabrique, la loi a soumis les produits du travail à des dispositions de la même nature que celles qui en régissent les agents; elle a placé la garantie auprès du droit, et prévenu l'excès en même temps que consacré la liberté.

Ce régime avait besoin de sanction. Les lois pénales et les tribunaux répressifs étaient appelés naturellement à punir les plus graves infractions. Mais les lois pénales et les tribunaux répressifs ne procuraient pas une protection appropriée au caractère pacifique de l'industrie, et ce n'est pas avec leur aide que la loi pouvait espérer de maintenir la discipline dans les rangs des travailleurs, et d'étouffer à l'origine, de prévenir même, s'il se pouvait, les différends de tous genres que suscitent incessamment tant d'intérêts contradictoires, en conflit permanent. Pour répondre à ce besoin impérieux, l'industrie a obtenu une juridiction qui lui est propre, et à la garde

de qui a été commis le soin de faire régner l'équité, la droiture et la concorde.

En 1806, l'empereur visitait Lyon. Les fabricants de soierie et leurs chefs d'ateliers lui demandèrent le rétablissement d'une ancienne institution qui avait existé dans cette ville, et que les lois de 1791 avaient entraînée dans la proscription commune. C'était un bureau ou tribunal, composé de juges appartenant à la fabrique lyonnaise, et chargé d'un ministère de conciliation. Le génie organisateur de Napoléon mesura la portée de cette institution, et la loi du 18 mars 1810 rendit les prud'hommes à la ville de Lyon, et autorisa en même temps le Gouvernement à les donner aux autres villes qui en éprouveraient le besoin. La juridiction des prud'hommes s'est rapidement développée ; de nouvelles attributions leur ont été conférées, et aujourd'hui leur utilité peut être attestée par soixante-dix places manufacturières, et, à leur tête, par la capitale, où, introduits depuis deux ans à peine, ils ont déjà rendu des services signalés ; elle l'est plus encore par les statistiques judiciaires ; plus de quatre-vingt-dix contestations sur cent sont apaisées par leurs soins, et il en est à peine une sur cinq cents qui soit portée devant une autre juridiction. Ils ne rendent jamais de sentence qu'après avoir épuisé tous leurs efforts pour rapprocher les parties ; juges de paix de l'industrie, tribunal de famille des classes laborieuses, ils interviennent dans tous les différends qui s'élèvent entre les fabricants et leurs ouvriers ou apprentis ; ils jugent les questions relatives aux marques de fabrique ; ils sont mêmes préposés à certaines inspections, dont il est regrettable qu'ils se soient abstenus jusqu'ici. M. Mollot, dans son opuscule sur l'apprentissage, fait connaître plusieurs mesures prises par le conseil des prud'hommes de Lyon dans l'intérêt des apprentis, et qui prouvent tout le parti qu'on peut tirer de l'institution et les développements dont elle est susceptible. A l'égard de l'apprenti qui a terminé la première année de son engage-

ment, et acquis la force suffisante, les prud'hommes de Lyon déterminent la tâche qu'il doit faire pour son maître, et au delà l'apprenti gagne moitié de la façon à la fin de chaque pièce. Si l'apprenti est une jeune fille, et que le maître vienne à perdre sa femme, et n'ait plus que de jeunes garçons dans son atelier, ils prononcent la résiliation du contrat. Ils ont dressé une formule du contrat d'apprentissage appropriée à leurs fabriques, et qu'ils proposent aux fabricants ; ils les invitent à consulter en toute occasion leur président, toujours prêt à les entendre. Ils ont commis un médecin, exemple suivi par le conseil de Paris, pour veiller sur la santé des apprentis. Enfin, souvent ils chargent un de leurs membres d'exercer, à titre de patronage officieux, une surveillance personnelle, soit sur le travail et la conduite d'un apprenti, soit sur la nature et la suffisance de l'instruction qu'on lui donne. Noble et touchante sollicitude qui revêt d'un caractère presque sacré cette magistrature paternelle, exemple saisissant de ce que la société pourrait obtenir, dans l'intérêt de *l'industrie*, du concours bienfaisant, moral et éclairé, des chefs d'établissement, des chefs d'ateliers, de tous ceux enfin qui n'estiment la fortune, le crédit ou l'influence, qu'en raison des ressources que leur dévouement charitable y puise.

Ce n'est point encore assez pour l'industrie de posséder sa juridiction ; il fallait à sa tête des représentants éclairés, chargés de défendre ses intérêts, et à ce titre de faire connaître au Gouvernement « les besoins et les moyens d'amélioration des manufactures, fabriques, arts et métiers ; de présenter des vues sur les moyens d'accroître la prospérité de l'industrie et du commerce; de signaler les causes qui en arrêtent les progrès, d'indiquer les ressources qu'on peut se procurer. » Cette mission a été confiée aux chambres consultatives des arts et manufactures, aux chambres de commerce et aux conseils généraux des manufactures et du commerce. L'élection y fait entrer les hommes les plus initiés aux affaires de l'in-

dustrie, les plus compétents pour s'en porter les organes.

Telle est, messieurs, l'ordonnance générale de la législation industrielle. Cette législation n'est point, comme en l'en accuse, dépourvue d'esprit, d'ordre, de sagesse et de prévoyance : loin de là, il n'est pas une liberté qu'elle ait reconnue sans lui donner un frein, et l'industrie, ainsi affranchie et contenue, dotée d'une juridiction conciliatrice et de conseils éclairés, a reçu toute l'organisation compatible avec les principes généraux de la constitution et les saines maximes de l'économie politique.

Que cette organisation, dans les éléments variés qui la composent, ne laisse aucune prise à la critique, aucune place à des améliorations même profondes, ce n'est pas ma pensée. J'y remarque au contraire des défauts et des lacunes. La loi sur le travail des enfants dans les manufactures n'a pas encore reçu une entière exécution, et déjà l'on sent le besoin de la revoir et de l'étendre; le contrat d'apprentissage n'est pas légalement placé sous l'autorité des règles morales, et, si j'osais dire, paternelles, qui tiennent à son essence; parfois, le livret autorise le maître qui a fait des avances à tenir l'ouvrier sous le joug. Si les brevets d'invention ont été réglés par des dispositions nouvelles qui concilient dans une juste mesure les droits de l'inventeur et ceux du public, le propriétaire d'un dessin peut encore s'en attribuer la jouissance perpétuelle, et les fraudes qui s'exercent à l'égard des marques de fabrique ne sont ni suffisamment définies, ni suffisamment réprimées. Les conseils de prud'hommes réclament des attributions plus larges, et la composition du personnel des conseils de l'industrie pourrait embrasser des catégories plus nombreuses et plus diverses. Enfin, la législation dans son ensemble, œuvre de plusieurs régimes, composée en partie avant que l'expérience eût parlé, n'a pas toute l'unité désirable et n'est pas toujours en harmonie avec les faits nouveaux et à la hauteur des progrès si rapides de l'industrie.

Ces imperfections sont reconnues et ont attiré l'attention du Gouvernement; il a soumis aux chambres des projets de loi qui ont déjà subi un commencement de discussion : je ne voudrais pas qu'un seul mot prononcé dans cette enceinte l'arrêtât dans ses projets de réforme ou de perfectionnement; mon seul but a été de rechercher et d'exposer l'esprit de cette branche de notre législation.

Sous le régime consacré par cette législation, objet de tant d'attaques irréfléchies et passionnées, l'industrie se développa et a acquis un degré de prospérité qu'elle ne connaissait pas encore. Des hommes sont sortis des rangs les plus obscurs des travailleurs pour s'élever aux premiers postes de l'Etat, pour siéger dans les assemblées politiques, pour occuper les plus hautes positions de la banque, de la finance et de l'industrie; c'est notre honneur et notre gloire. La lice n'est fermée à personne. Il est des récompenses toujours prêtes pour le mérite, la capacité et la droiture; et si, par de fâcheuses mais rares exceptions, le talent reste encore quelquefois méconnu; si un découragement, souvent prématuré, s'empare de quelques âmes, nos lois ne peuvent être responsables de ces amers mécomptes. Sans doute de cruelles misères affligent les classes laborieuses; mais la loi pourrait-elle les conjurer? ne sont-elles pas la condition douloureuse, mais inévitable, de l'humanité, et les autres périodes de l'histoire industrielle n'offrirent-elles pas des spectacles encore plus désolants? Panser ces plaies de l'industrie est moins du domaine de la loi que du domaine de la charité, et la charité n'a pas manqué à sa tâche : les crèches, les salles d'asile, les secours de tout genre attestent son dévouement actif et ingénieux. D'ailleurs le bien-être n'est pas aussi étranger qu'on le dit à ces classes, dont on décrit les maux avec une exagération que je ne blâme point, tout en la remarquant; car ces souffrances n'exciteront jamais ni trop de sympathies ni trop de pitié.

Personne, que je sache, ne propose de détruire les garanties

que la législation a prises contre les abus de la liberté. Loin de là, on les accuse d'insuffisance : on voudrait un régime plus étroit; on voudrait, pour employer les termes consacrés, organiser le travail et limiter la concurrence : grave question que je ne veux pas traiter avec les développements qu'elle comporte, mais dont je me bornerai, en terminant, à poser les termes tels que mon esprit les conçoit.

Notre législation repose sur cette pensée, que les hommes, en recevant la vie, ont été appelés par la Providence à se créer leur place dans le monde et à être les fils de leurs œuvres; elle ne les considère point comme des êtres infirmes, dégradés, inférieurs, sur lesquels doive peser à jamais une humiliante tutelle; elle ne croit pas que l'État ait reçu la mission de substituer sa volonté à leur volonté, son action à leur action, ses forces aux leurs. Assurer à chacun toute la liberté compatible avec le droit d'autrui; garantir au travailleur le plein usage de ses facultés, la pleine possession du fruit de son labeur; repousser toutes les entraves qui l'empêcheraient d'employer, comme il le juge convenable, ses bras et son intelligence; voilà le but qu'elle se propose. Elle y ajoute une part d'assistance, et, par exemple, elle ouvre à l'enfance les écoles où seront répandues les connaissances élémentaires les plus indispensables. Ces soins accomplis, elle livre à lui-même l'homme émancipé, et le laisse accomplir, sous sa propre responsabilité et avec ses propres forces, la mission que le ciel lui a départie.

Les théories qui, sous des formes diverses, tendent à ce qu'on appelle l'organisation du travail, sont fondées sur un principe opposé : elles mettent la société à la place de l'individu qui s'absorbe en elle et reste plongé dans une éternelle enfance; se chargeant du sort de tous, elles dispensent chacun de pourvoir à son propre sort; s'attachant à satisfaire à l'avance à tous les besoins, elles tuent la prévoyance, cette vertu de l'homme en société; elles effacent toute indépen-

dance, car elles ne peuvent accroître les attributions du pouvoir public sans abolir au même degré les droits du citoyen. Quoi qu'on fasse, en effet, et sans parler des impossibilités matérielles, de projets chimériques, ces ateliers publics qu'on prétend établir, ce règlement légal des salaires, cette distribution officielle des tâches, entraînent et constituent la subordination absolue de l'individu à l'État. Je ne connais pas de plus complète organisation du travail, que le régime de l'esclavage, tel qu'il est constitué au delà des mers : ce régime, sous lequel chacun est assuré de vivre, qui nourrit l'enfant, le malade, le vieillard, qui donne du travail à l'adulte valide, mais aussi qui vend la sécurité au prix de la servitude, qui détruit toute dignité humaine, et ne fait plus de ceux qu'il atteint que les vils instruments d'une force aveugle et brutale.

Le débat s'engage donc entre la liberté de l'homme et son asservissement : la liberté, avec la responsabilité qui en est la condition et l'activité qui en est l'âme, avec les souffrances et ses épreuves souvent douloureuses, mais avec ses joies et ses triomphes; l'asservissement avec son repos, mais aussi avec son immobilité et sa torpeur. L'organisation officielle du travail abolit la concurrence et les maux qu'elle enfante, j'en conviens, mais elle supprime en même temps l'aiguillon qui excite le mouvement universel, qui anime la main de l'ouvrier, qui échauffe le génie de l'artiste, qui permet à l'industrie de créer des produits plus parfaits et moins chers, et qui entretient la vie au sein de la société.

C'est le principe de la liberté tempérée par la règle, contenue par l'ordre, qui a été consacré par notre législation industrielle. Ce principe, le siècle dernier l'avait proclamé, Turgot en avait été le courageux apôtre, la révolution française l'a inscrit dans les lois. Je ne pense pas qu'il en doive être effacé, et je ne crains pas qu'il trouve des ennemis ou des détracteurs dans cette Académie, dépositaire des vraies doctrines de politique, de morale et de législation.

A la suite de cette lecture, M. GIRAUD a demandé la parole pour présenter quelques observations ; il s'est exprimé à peu près en ces termes :

« Je partage entièrement les vues de notre éminent confrère; je pense comme lui qu'en cette matière l'œuvre du législateur est à peu près complète, et que les lois qui nous régissent, sainement entendues, progressivement améliorées, suffisent aux besoins nouveaux des classes industrielles. J'adhère également aux conclusions qui résument ce remarquable mémoire. Il faut choisir entre la liberté ou l'asservissement : la liberté avec ses dangers et ses abus, mais avec ses joies et ses triomphes ; ou bien l'asservissement, inévitable résultat de ce qu'on appelle si improprement l'organisation du travail. Il n'y a pas de milieu. A ces titres, j'applaudis sans réserve aux idées de l'honorable M. Vivien, dont le travail jette de si vives lumières sur ces difficiles questions.

« Si j'ai demandé la parole, c'est pour lui soumettre humblement de courtes observations. Ne pourrait-on pas compléter son intéressante analyse de notre législation industrielle, en signalant les bienfaits des lois récemment votées pour assurer les développements de l'instruction primaire : de ces lois sagement libérales qui ont obligé toutes les communes de France à fournir le traitement nécessaire à l'entretien d'un instituteur ? Elles ont produit des résultats vraiment merveilleux. Aujourd'hui très-peu de communes restent encore sans instituteur ; et tous les jours le conseil royal de l'Université autorise de nouveaux établissements qui complètent cette belle œuvre. Il est une autre prescription qui contribue puissamment à améliorer le sort et l'éducation des classes industrielles, c'est celle qui oblige les communes de plus de 6,000 âmes à entretenir des écoles supérieures primaires.

Mais, à mon sens, il faut encore avancer dans cette voie; il faut demander à la législature un complément à la loi de 1833, et les ressources nécessaires pour combler de trop évidentes lacunes. Je ne veux pas ici traiter de nouveau une question déjà débattue dans cette enceinte, ni revenir sur la théorie de l'enseignement public, telle qu'elle est actuellement pratiquée et dont je crois le maintien nécessaire. Ce que je demande, c'est un complément à l'organisation de l'éducation industrielle. Comment nier l'insuffisance des écoles primaires? De tous côtés, à Lyon, à Marseille, à Rouen, s'élèvent des établissements nouveaux, spécialement consacrés à l'enseignement industriel; ces établissements ne peuvent pas être des annexes de nos colléges; l'expérience a trop bien démontré qu'il est impossible de comprendre deux classes d'élèves sous le même toit et dans le même établissement, sans qu'il s'élève entre elles de déplorables dissidences. Ce qu'il faut qu'on organise, ce sont des établissements spéciaux, destinés à l'éducation professionnelle. Voyez ce qui se passe dans plusieurs grandes villes! A Passy, aux portes de Paris, les frères de la doctrine chrétienne ont fondé une maison pour les enfants qui aspirent à la carrière industrielle; ce pensionnat, qui compte plus de 500 élèves, a déjà donné, d'après les derniers rapports, les résultats les plus satisfaisants. Nantes, Toulouse, Lyon, possèdent des institutions de même nature; Marseille prépare des bâtiments pour un établissement analogue; ce sont là des indices très-certains de besoins sérieux, réels, et qui réclament satisfaction. Ces faits doivent appeler l'attention de l'autorité supérieure; le rôle de l'Etat est ici d'intervenir; il ne peut pas, sans abdiquer, abandonner à l'industrie privée la solution de pareils problèmes; n'a-t-il pas la mission et le devoir de surveiller l'instruction publique à tous les degrés? N'allons pas toutefois accuser trop sévèrement notre législation. Les progrès de l'industrie sont, comme les lois sur l'instruction publique, de fraîche date; la paix et

le développement de toutes les connaissances humaines ont déterminé des tendances qui se manifestent chaque jour avec une activité nouvelle. L'Etat doit régler ces tendances et satisfaire les besoins avec les moyens puissants de moralisation et de civilisation dont il peut seul disposer.

MÉMOIRE[1]

SUR LA

PHILOSOPHIE INDIENNE

PAR

M. BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE.

C'est à Colebrooke que nous devons à peu près tout ce que nous savons de la philosophie indienne. Les travaux antérieurs, bien qu'ils nous eussent déjà donné quelques renseignements précieux, étaient incomplets, et les travaux qui ont suivi n'ont guère fait que reproduire ou développer les siens. Colebrooke avait résidé de longues années dans l'Inde, où il avait rendu à la civilisation et à la science des services nombreux et importants : il avait été en communication avec les plus savants pandits; et, fort versé lui-même dans la connaissance du sanscrit, il a pu lire personnellement ou se faire lire la plupart des monuments de la philosophie indienne. C'est là une bonne fortune que Colebrooke a été le seul jusqu'à présent à avoir : et il est probable qu'il s'écoulera bien du temps encore avant qu'il n'ait de rival. Il a déposé le résultat de ses recherches dans cinq mémoires qui ont été communiqués à la société asiatique de Londres de 1823 à 1827, et

(1) Ce travail doit paraître dans l'une des prochaines livraisons du *Dictionnaire des sciences philosophiques.*

qu'elle a publiés dans le 1er et le 2e volume de son recueil. Plus tard, en 1837, ces mémoires ont été reproduits dans les Mélanges, en deux volumes, qui contiennent le résumé des travaux philologiques et philosophiques de Colebrooke. C'est à cette source, qui est presque la seule, et qui certainement est la plus abondante et la plus pure, que seront puisées la plus grande partie des analyses qui suivront. On a fait avec raison quelques reproches assez graves à Colebrooke : évidemment, il ne connaît pas assez la philosophie en général; s'il eût mieux possédé lui-même les problèmes que discute la science, il aurait mieux compris les solutions que les Indiens ont essayé d'en donner. Les rapprochements qu'il fait quelquefois entre les systèmes de la philosophie sanscrite et les premiers systèmes grecs, attestent des études très-insuffisantes et très-peu exactes. D'un autre côté, le style de Colebrooke est fort loin d'être clair : le mode d'exposition qu'il adopte est souvent confus; sans être aussi savant que lui, on peut affirmer qu'il a réuni des choses qui devraient être séparées, et que sa classification des systèmes offre des incohérences manifestes. Il est probable que cette classification lui a été fournie par les pandits eux-mêmes; mais l'histoire de la philosophie, au point où elle en est aujourd'hui, ne peut admettre cette classification, et les principes certains sur lesquelles se fonde la science sont en contradiction complète avec ceux que Colebrooke a cru pouvoir appliquer.

Quelque justes que soient ces critiques, il faut faire la plus haute estime des mémoires de l'illustre indianiste; et, pour apprécier tout ce qu'ils valent, il faut nous demander ce qu'on savait avant eux, et à quoi nos connaissances se réduiraient encore s'ils n'existaient pas.

On peut voir dans Brucker ce que l'érudition du XVIIIe siècle possédait sur la philosophie indienne. Les Grecs avaient pénétré avec Alexandre jusqu'à l'Indus, et ils avaient recueilli des notions fort curieuses sur les peuples qu'ils avaient

trouvés et combattus. Mais le séjour des Grecs avait été trop court pour qu'ils pussent étudier et comprendre pleinement des mœurs et des idées si nouvelles pour eux. Les mémoires des lieutenants d'Alexandre avaient dû nécessairement être à peu près tout militaires. Cependant cet esprit si sagace et si intelligent des Grecs avait essayé d'aller au delà des besoins et des opérations de la guerre; et si nous en jugeons par les indications que nous ont conservées Arrien, et surtout Strabon et Plutarque, les généraux d'Alexandre avaient démêlé dans leurs rapides observations les principaux traits du génie indien. Ce qu'ils nous ont transmis sur les gymnosophistes est parfaitement juste, quoique très-succinct, et les découvertes modernes nous permettent de confirmer sans restriction ces antiques témoignages. Depuis Alexandre, aucun grand événement n'ayant mis le monde indien en contact avec le monde grec et romain, on en fut réduit durant plus de vingt siècles à ce que l'expédition macédonienne avait appris; quelques traditions vagues et des récits plus ou moins véridiques vinrent de loin en loin compléter et le plus souvent obscurcir ce qu'on savait. Voilà tout ce que Brucker a pu réunir de documents sur la philosophie de l'Inde : c'était fort peu de chose; les principales richesses lui manquaient, et l'on pouvait même élever des doutes assez plausibles sur l'authenticité de celles qu'il avait rassemblées.

A côté de l'érudition philosophique, la littérature du XVIIIe siècle s'était beaucoup occupée, particulièrement en France, de tout ce qui regardait les doctrines et les croyances de l'Inde. Voltaire surtout, avec cette perspicacité qui le distinguait, semble avoir deviné toutes les découvertes que l'on était sur le point de faire. Ce n'était point tout à fait l'amour désintéressé de la science qui le poussait : les besoins et les passions de la grande polémique qu'il avait engagée l'excitaient avant tout; mais il sut provoquer et obtenir des missionnaires et des voyageurs des renseignements que nul avant

lui n'avait possédés. Il parla plus hardiment que personne de la haute importance des *Védas*, des doctrines de profonde philosophie qui en étaient sorties, et il rendit ce sujet presque populaire. Tous les esprits éclairés et indépendants dont Voltaire était le chef suivirent cet exemple, qui hâta certainement les efforts et les découvertes du XIXe siècle.

Après Brucker les historiens de la philosophie n'en firent pas en général plus que lui. Tiedemann passa la philosophie indienne sous silence, bien que cette philosophie toute spéculative présentât éminemment les caractères qui devaient la recommander à l'examen de Tiedemann. Tennemann n'en a dit que quelques mots, et dans son *Manuel* même, rédigé à une époque où il était déjà permis d'en dire fort long, il jugea la philosophie indienne avec un dédain et une légèreté peu dignes de lui. Enfin, de nos jours, M. Ritter, s'appuyant sur Colebrooke, a fait entrer les systèmes indiens dans le cadre régulier de la science et de l'histoire. Il leur a donné pour la première fois l'attention qu'ils méritent; mais, par suite de théories qui toutes ne sont peut-être pas fort justes, M. Ritter a contesté l'antiquité de la philosophie de l'Inde, et il n'a cru devoir en rapporter le développement qu'au Ier siècle à peu près de l'ère chrétienne. On reviendra plus loin sur cette grave question qu'il n'est point encore possible de résoudre d'une manière décisive.

Ainsi l'histoire de la philosophie ne sait que ce que Colebrooke lui a révélé : et c'est d'après Colebrooke que M. Cousin, dans son cours de 1829, a classé et jugé les systèmes indiens. C'est aussi ce qu'a fait en grande partie M. Windischmann dans son *Histoire de la philosophie*.

Mais quelques orientalistes, avant Colebrooke, avaient tenté ce qu'il exécuta plus tard. William Jones, l'illustre fondateur de la société asiatique de Calcutta, avait émis en ceci, comme dans tout le reste, des vues très-justes quoique toutes générales, et l'impulsion de ce puissant esprit n'avait pas été inféconde.

Dès 1785, Wilkins avait traduit en anglais *la Bhayavadguitâ*, épisode du poëme épique *le Mahabharata*, qui contient en vers l'exposé d'un système de mysticisme. En 1808, Frédéric Schlégel, l'un des rares érudits qui possédaient alors la langue sanscrite, publiait, sur la langue et la sagesse des Indiens, un livre assez célèbre, dont le titre promettait beaucoup plus que l'ouvrage ne tenait. La seconde partie en était consacrée tout entière à la philosophie; mais l'auteur, qui ne connaissait pas même encore les noms des grands systèmes indiens, ne faisait que discuter sur la métempsycose, sur le culte de la nature, sur le dualisme et sur le panthéisme, quelques-unes des questions qu'avait assez vainement agitées le siècle précédent. En 1812, Taylor traduisait un petit drame allégorique intitulé : *le Lever de la lune de l'intelligence*, où l'on trouvait des indications philosophiques très-curieuses et très-peu connues.

Enfin en 1818, M. Ward tenta ce que Colebrooke accomplit cinq ou six ans après lui. M. Ward avait aussi vécu fort longtemps dans l'Inde, et son ouvrage en 2 volumes in-4°, intitulé : *Aperçu de l'histoire de la littérature et de la mythologie indienne* a été imprimé à Sérampore. Colebrooke a parlé en termes assez méprisants et fort injustes de son prédécesseur. M. Ward ne sait pas le sanscrit, et il est certain que sans cette connaissance on est peu recevable à prétendre faire des travaux originaux; mais M. Ward avait vécu avec les pandits, et il avait essayé de tirer d'eux tout ce qui pouvait intéresser un Européen. Pour la philosophie en particulier, il a réuni les matériaux les plus étendus et les plus neufs; dans 250 pages à peu près, il a classé et analysé tous les systèmes qui se produisirent alors pour la première fois avec leurs noms et leur physionomie propres. Il a fait, autant qu'on peut le faire, la biographie des principaux philosophes d'après les traditions indiennes : il a expliqué les théories les plus importantes, et il a donné des traductions nombreuses et certainement fort

utiles. Le grand tort de M. Ward c'est de n'être pas remonté assez haut. Le plus souvent ce n'est pas aux monuments primitifs qu'il s'adresse : il descend aux commentaires, aux paraphrases, aux interprétations qui en ont été faites dans les temps postérieurs, et qui ne sont pas toujours assez exactes. Un autre tort de M. Ward, c'est de n'avoir pas toujours indiqué assez positivement les sources où il puise. Mais nous ne craignons pas de le dire, avant Colebrooke rien n'était comparable au travail de M. Ward; même après Colebrooke ce travail conserve des mérites que ceux de son successeur n'effaceront pas : et pour n'en citer qu'un exemple, ce qu'on a de plus étendu sur le *Sânkhya* de Patandjali, c'est certainement à M. Ward qu'on le doit. Il est juste d'ajouter encore que si M. Ward ne sait pas plus de philosophie que Colebrooke, il a sans contredit l'esprit plus net, et que ses idées sont en général mieux ordonnées.

Colebrooke n'en reste pas moins l'auteur le plus complet sur ces matières; et c'est un hommage qu'il convient avant tout de lui rendre, quand on veut traiter de la philosophie indienne; il nous l'a fait mieux connaître que qui que ce soit. Avant lui, la philosophie indienne n'existait pas pour nous; après lui elle doit prendre place dans l'histoire à côté de la philosophie grecque, non pas seulement par le voisinage des temps et par la ressemblance frappante de certaines doctrines, mais encore par le nombre et l'étendue des monuments, par la grandeur et l'originalité des théories. Après Colebrooke il reste sans doute beaucoup à faire; mais c'est lui qui a rendu possibles les travaux qui devront peu à peu compléter ceux que nous lui devons.

On ne doit ici que présenter un aperçu très-sommaire de la philosophie indienne; mais ce résumé, tout concis qu'il sera, suffira pourtant à en démontrer toute l'importance et toute l'étendue.

Tous les auteurs s'accordent à reconnaître six principales

doctrines ou systèmes, en sanscrit *darsanani*, mot à mot *théories*. Ce sont celles de Kapila, de Patandjali, de Gotama, de Kanada, de Djaïmini et de Vyâsa ; et elles s'appellent *Sankhya*, *Yoga*, *Nyâya*, *Veiséshika*, *Mimânsa*, *Védânta*. Il ne faut pas que la nouveauté de ces noms si étrangers à toutes nos habitudes nous étonne et nous déconcerte; ce sont là des noms glorieux dans l'Inde, qui le deviendront certainement aussi dans l'histoire de la science, et auxquels il nous faut dès aujourd'hui donner droit d'hospitalité.

De ces systèmes, les quatre premiers sont purement philosophiques, c'est-à-dire qu'ils n'empruntent rien à la révélation ni aux livres sacrés : et c'est là peut-être ce qui a fait que Colebrooke les a placés en première ligne; les deux autres ne sont guère que des développements des principes théologiques contenus dans les *Védas*. Chez toutes les nations, à toutes les époques, les rapports de la philosophie à la religion et à l'orthodoxie méritent la plus sérieuse attention. Dans l'Inde, ils en exigent peut-être plus encore que partout ailleurs : la théocratie y a été plus puissante et plus ombrageuse que dans aucune autre contrée. La philosophie n'en a pas moins fait sa route dans l'Inde comme dans la Grèce, où la pensée n'a jamais connu des entraves d'aucun genre : et sur les bords du Gange, tout aussi bien que dans Athènes, l'esprit humain, livré aux facultés naturelles que Dieu lui a données, a su revendiquer son indépendance et exercer ses droits.

Colebrooke a donc cru pouvoir partager les systèmes indiens en deux classes : les uns hétérodoxes, les autres orthodoxes. Cette division est certainement fondée, et sur la nature des doctrines, et de plus, sans doute, sur les traditions indiennes elles-mêmes. Mais je crois que l'expression d'hétérodoxes n'est pas très-bien choisie ; il faudrait la réserver pour ces systèmes qui, comme ceux des bouddhistes et de toutes les sectes qui se rattachent au bouddhisme, ont poussé la liberté jusqu'à l'hérésie et à la lutte. Quant aux doctrines qui

ont admis une autre autorité que celle des *Védas*, on pourrait simplement les appeler indépendantes, sans leur infliger cette sorte de blâme qui atteint toujours ce qui s'éloigne plus ou moins d'une orthodoxie admise et reconnue. En philosophie, s'il y avait une orthodoxie, ce serait celle de la raison ; et il serait étrange que les systèmes qui se soumettent à cette autorité légitime fussent précisément accusés de dissidence et de révolte.

Colebrooke débute comme M. Ward par l'analyse du Sânkhya. Le mot de *sânkhya* signifie au sens propre *numération*, et d'une manière plus générale *raisonnement*. Le Sânkhya est donc un système de philosophie qui prétend mener l'homme à la béatitude éternelle avec la certitude d'un calcul mathématique, et l'y mener uniquement par la science. Il répudie tout autre moyen de libération, et il exclut les moyens ordinaires, soit temporels soit spirituels. Il est impossible de professer avec plus de netteté l'indépendance philosophique ; et ce caractère essentiel est celui qui distingue le Sânkhya de tous les autres systèmes, et qui sert de lien commun aux diverses écoles entre lesquelles celui-là s'est partagé. Ces écoles sont au nombre de trois : celle de Kapila, la plus ancienne de toutes ; celle de Patandjali qu'on appelle aussi la doctrine du *Yoga*, et enfin une troisième nommée Paouranikâ, c'est-à-dire qui se rattache aux *Pouranas* et aux traditions mythologiques qu'ils renferment.

Le fondateur du *Sânkhya* proprement dit est Kapila, personnage fabuleux que l'on fait tantôt fils de Brahma, et tantôt incarnation de Vichnou. On le compte parmi les sept grands rishis ou saints qui figurent dans les plus anciennes légendes de l'Inde. Il reste sous son nom un recueil d'aphorismes, au nombre de 499, qui contiennent les vraies doctrines du Sânkhya. Ils ont été imprimés à Sérampore en 1821, in-8°, sous le titre de *Sânkhya-Pravatchana*, ou introduction au *Sânkhya*, avec le commentaire de Vidjnâna Atchârya, ap-

pelé aussi Vidjnâna Bhikchou ou le Mendiant. Ces aphorismes sont partagés en six lectures d'inégale longueur, dont les trois premières sont consacrées à la théorie, la quatrième à des éclaircissements tirés de la fable et de l'histoire, la cinquième à la polémique, et la sixième au résumé des doctrines les plus importantes. Le *Sânkhya Pravatchana* paraît être lui-même un développement d'aphorismes plus courts et plus anciens, nommés *Tattva Samâsa* et qu'on attribue aussi à Kapila. Ce qui prouve bien que le *Sânkhya Pravatchana* ne lui appartient pas, c'est qu'on y cite des autorités moins anciennes que lui, et entre autres celle de Pantcha Sikha, qui passe pour l'un des disciples de Kapila lui-même. Jusqu'à ce qu'on ait retrouvé le *Tattva Samâsa*, le *Pravatchana* n'en reste pas moins la source la plus importante du *Sânkhya*. Il faut y joindre la *Sânkhya Kariká*, ou vers remémoratifs de la doctrine sankhya, qui, en soixante-douze distiques, résument tout le système et ses idées principales. La *Kariká*, composée par Isvara-Krishna, est beaucoup plus récente que le *Pravatchana*, et elle ne remonte guère au-delà du 9e siècle de notre ère. Elle a été plusieurs fois publiée, d'abord par M. Lasseu, qui a joint au texte sanscrit une traduction latine (Bonn, 1832, 4°); puis par M. Wilson, qui en a donné une traduction anglaise faite par Colebrooke, et qui, outre le texte, a publié aussi un commentaire de Gaoudapada, grammairien célèbre du 12e siècle : enfin M. Pauthier a fait de la *Kariká* une traduction française dans sa traduction des mémoires de Colebrooke, et M. Windischmann, une traduction allemande.

Le *Sânkhya* distingue trois sources de connaissance : la perception, l'induction et le témoignage. La connaissance peut s'appliquer à vingt-cinq principes qui forment l'ensemble de la science et qui l'épuisent. Ces vingt-cinq principes sont la nature d'abord, puis l'intelligence ensuite; les cinq particules subtiles, qui sont l'essence des cinq éléments, la terre, l'eau, l'air, le feu, l'éther ; les onze organes de la sensibilité;

le sens intime ou la conscience, et enfin les cinq éléments eux-mêmes. A ces vingt-quatre principes joignez l'âme individuelle que le *Sânkhya* place au dernier rang, comme il place la nature au premier, et vous aurez toutes les divisions auxquelles la science s'applique et qu'elle comprend. Il n'est pas question de Dieu dans ce système, comme on voit; et c'est là ce qui le fait appeler le *Sânkhya* athée. Il ne paraît pas toutefois que Kapila ni ses sectateurs professent ouvertement l'athéisme; et c'est plutôt un oubli qu'une négation. C'est la nature qui est déifiée; et parmi les quatorze classes d'êtres que distingue Kapila, il y en a huit qui sont supérieures à l'homme. Il est donc peu vraisemblable que Kapila ait prétendu nier l'existence d'une intelligence supérieure à l'intelligence humaine; mais, n'allant point au-delà des forces naturelles, il n'a point tâché, à ce qu'il semble, de s'élever jusqu'à la notion d'une force unique et toute-puissante.

C'est là ce qui sépare profondément le *Sânkhya* de Kapila, tel qu'il est exposé dans le *Pravatchana* et dans la *Karikâ*, du *Sânkhya* de Patandjali. Patandjali admet les vingt-quatre principes de Kapila, mais le vingt-cinquième est pour lui Dieu au lieu de l'âme individuelle. La différence est considérable en elle-même, et surtout par les conséquences que Patandjali paraît en avoir tirées. Cette croyance à Dieu a été pour lui la source d'un mysticisme que Colebrooke n'hésite pas à caractériser par le mot de fanatique. Les principales doctrines en ont été déposées dans un livre intitulé *Yoga sâstra* ou *Yoga soûtra*, la règle ou les aphorismes du *Yoga*. Le *Yoga* (*jugum*, *jungere* latin) est l'union à Dieu; et Patandjali, ou du moins l'ouvrage qui porte son nom, a tracé toutes les phases de cette union avec une précision et une extravagance qu'aucun mystique n'a surpassées. Le *Yoga sâstra* est divisé en quatre chapitres ou lectures, où l'on traite successivement de la contemplation, des moyens de s'y élever, des pouvoirs surnaturels qu'elle confère ici bas, et enfin de l'ex-

tase. Les *Yoga soûtras* n'ont pas encore été publiés, non plus qu'aucun des nombreux commentaires dont ils ont été l'objet. L'analyse la plus longue qui en ait été essayée est celle que renferme l'ouvrage de M. Ward. M. Ward a traduit un commentaire fait sur les axiomes de Patandjali par Bhodja-Déva, roi de Dhâra. Ce commentaire, ou pour mieux dire ce résumé est fort clair : reste à savoir s'il est exact ; car les commentateurs et les abréviateurs indiens ne se piquent pas toujours de l'être. Mais, quoi qu'il en soit, ce résumé est le plus complet que nous connaissions sur la doctrine de Patandjali, dont Colebrooke n'a dit que quelques mots.

Il n'a fait également que nommer la troisième école du *Sânkhya*, qui se rattache aux Pouranas; et, en l'absence de tout monument, il nous est impossible d'aller plus loin que Colebrooke.

Le *Nyâya* de Gotama, le troisième des systèmes indiens, nous est à peu près complétement connu. Les *Soûtras* ou axiomes qui le composent ont été publiés à Calcutta en 1828 (in-8°) avec un commentaire de Visvanatha Bhattâcharya. Ils sont partagés en cinq lectures divisées chacune en deux sections ou journées. Colebrooke, après M. Ward, a donné une analyse de la première lecture, et moi-même j'en ai publié une traduction avec un long commentaire dans les Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques (tome III). Cette première lecture renferme ce qu'on a appelé la logique de Gotama ; mais, pour parler plus exactement, c'est un ensemble de règles destinées à conduire et à simplifier la discussion. Ces règles sont fort ingénieuses, quoique peu profondes. Il faut ajouter que ce sont les seules qui règnent actuellement et depuis plus de vingt siècles dans toutes les écoles de l'Inde. Le *Nyâya* (le mot veut dire raisonnement, conduite du raisonnement) a fait dans le monde indien la même fortune à peu près que l'*Organon* d'Aristote a faite dans le monde occidental. Comme lui, il a donné nais-

sance à une multitude à peu près innombrable de commentaires de tous genres. Il a dominé et servi toutes les croyances, toutes les sectes, à toutes les époques, sans jamais inspirer d'ombrage à aucune; utile à toutes sans jamais les inquiéter, absolument comme l'*Organon* a été successivement étudié par les payens et par les chrétiens, par les mahométans, par les Grecs et les Latins, par les protestants et les catholiques. C'est un privilége de la logique qui se conçoit et s'explique sans peine, et qui tient à la nature même de ses études. Mais l'examen le plus superficiel suffit pour montrer que le *Nyâya* est à une prodigieuse distance de l'*Organon*, auquel, disait-on, il avait servi de modèle. Il ne lui ressemble en rien et il ne contient pas la théorie du syllogisme, comme Colebrooke avait cru pouvoir l'avancer. Le *Nyâya* n'en reste pas moins important par l'influence considérable qu'il a exercée sur le génie indien. Mais l'œuvre d'Aristote est parfaitement originale, et la philosophie grecque peut la revendiquer tout entière comme l'un de ses plus beaux titres de gloire. Ici plus que partout ailleurs peut-être, la Grèce n'a rien dû qu'à elle seule. Après cette théorie des règles de la discussion, les quatre dernières lectures du *Nyâya* sont données en grande partie à la polémique contre les écoles rivales; et les difficultés d'un pareil sujet ont empêché jusqu'à présent aucun orientaliste de s'en occuper. M. Windischmann en a fait l'analyse.

Quant à Gotama lui-même, c'est un personnage aussi fabuleux que Kapila; mais il n'en doit pas moins être considéré, dans l'histoire de la science, comme un de ces génies logiques qui apparaissent de loin en loin; et il partage avec Aristote la gloire bien rare d'avoir fondé un système pour comprendre et diriger le raisonnement humain. Le *Nyâya* joint d'ailleurs à la logique des théories qui ne sont pas spécialement propres à cette science, et qui touchent à toutes les grandes questions de la philosophie.

Colebrooke a mêlé à l'exposition du *Nyâya* de Gotama

celle du système *Veiséshika* fondé par Kanada. On ne voit aucun motif pour justifier cette confusion, qui ne semble pas même s'appuyer sur des autorités indiennes.

Les *Soûtras* ou axiomes de Kanada n'ont pas encore été publiés. Ils se composent de dix lectures partagées chacune en deux journées. Pour les connaître, il faut joindre à l'analyse assez étendue de Colebrooke, l'extrait que M. Ward a donné du *Veiséshika Soûtra Poushkara*, à l'égard duquel il convient sans doute de faire les mêmes réserves que nous avons faites plus haut à l'égard du commentaire sur le *Yoga* de Patandjali. Le caractère dominant du *Veiséshika*, c'est une théorie de physique atomistique qui a peut-être motivé son nom : car visésha en sanscrit signifie la distinction, la différence. Kanada se fonde pour exposer sa doctrine sur un passage des *Védas*, dont il ne semble pas d'ailleurs suivre les dogmes sur des points plus graves, et il réduit l'ensemble des choses à six grandes classes ou catégories qu'il étudie successivement, et à l'aide desquelles il veut expliquer le monde, comme on a prétendu parfois, bien que sans raison, qu'Aristote avait voulu tout expliquer à l'aide des siennes. Ces catégories sont la substance, la qualité, l'action, le commun, le propre et la relation. Parmi les substances, au nombre de neuf, Kanada place à la suite de la terre, de l'eau, du feu, etc., le temps, le lieu ; et après le temps et le lieu, l'âme qu'il fait immatérielle, de même qu'il fait les atomes éternels. Les qualités, au nombre de vingt-quatre, sont perceptibles à la sensation ou simplement intelligibles. L'action ou mouvement est de cinq espèces. Aux six catégories ou classes de Kanada, quelques-uns de ses disciples en ajoutent une septième, qui est la négation ou l'absence de toutes les autres.

Voilà donc déjà dans la philosophie indienne quatre systèmes qui, sous une forme ou sous une autre, tendent plus ou moins directement à un même but, l'explication de l'univers. C'est là le caractère commun du *Sânkhya* de Kapila et du

Veiséshika de Kanada. Patandjali, bien qu'il se soit précipité dans le mysticisme, admet toute la cosmologie de Kapila, et il ne fait qu'y ajouter Dieu. Le *Nyâya* lui-même, sous apparence de dialectique, traite les mêmes questions. De plus tous ces systèmes, à côté de l'explication ontologique qu'ils essayent, ont une doctrine psychologique, qui sans doute n'est pas toujours très-exacte, mais qui atteste du moins que l'élément humain et purement intellectuel de la science ne leur a pas plus échappé que l'élément matériel. Cette psychologie est en général très-subtile, très-raffinée; elle est évidemment le résultat de l'observation la plus attentive, si ce n'est la plus vraie; et c'est là bien certainement une des parties les plus curieuses, mais malheureusement les plus obscures de la philosophie indienne. Les philosophes que nous venons de citer n'ont pas vu, comme plus tard l'ont fait les Grecs, et surtout les platoniciens, le rôle essentiel que la psychologie devait jouer dans la science; ils n'ont pas vu qu'elle en était la base et le ferme fondement. Il a fallu une longue série de siècles et d'efforts pour que l'esprit humain arrivât à ce profond et irrécusable résultat; mais les philosophes indiens n'ont pas méconnu tout à fait, comme on aurait pu le craindre, l'importance de la psychologie; et leurs recherches, tout imparfaites qu'elles sont, prouvent que déjà ils sont dans la véritable voie, où plus tard Platon et Descartes ont marché d'un pas assuré.

A la suite de ces quatre premiers systèmes, qui sont indépendants de toute autorité religieuse, en viennent deux autres qui sont au contraire profondément soumis aux *Védas* et à la révélation : c'est la mîmânsâ, qui se divise en première *Mîmânsâ* et dernière *Mîmânsâ*. Le but de l'une et de l'autre est « de déterminer le sens de la révélation. » Seulement, comme l'Ecriture peut tantôt concerner l'homme et ses devoirs, et tantôt Dieu seul que l'homme s'efforce de connaître, la *Mîmânsâ* se partage, selon qu'elle enseigne à l'homme, la loi

que lui prescrit l'Ecriture Sainte, et alors elle s'appelle la mîmânsâ des œuvres (Karma mîmânsâ), et selon qu'elle apprend à l'homme ce qu'est Dieu lui-même, et elle s'appelle la mîmânsâ divine ou théologique (Brah'ma mîmânsâ). Sous cette dernière forme la mîmânsâ est plus spécialement désignée par le nom de védânta (fin des *Védas*); et elle constitue alors un système à part, tout spéculatif et distinct du système pratique. Il faut donc réserver le nom de *Mîmânsâ* à la première *Mîmânsâ*, et celui de védânta à la seconde.

La *Mîmânsâ* est attribuée à Djaimini, personnage dont on ne sait guère rien de plus que de Kapila, de Kanada et des autres fondateurs de systèmes. La doctrine est renfermée dans des aphorismes au nombre de deux mille six cent cinquante-deux, divisés en douze lectures d'inégale longueur, où sont traités neuf cent quinze questions ou cas de conscience, en sanscrit adhikaranas. Le but de Djaimini, c'est d'étudier le devoir sous toutes ses faces, telle que l'Ecriture l'impose à l'homme. Il ne veut qu'interpréter les *Védas* et les éclaircir; il les prend pour règle unique, et s'efforce de ne jamais s'en écarter. La première des douze lectures est consacrée à établir d'abord l'autorité du devoir et la divinité des *Védas* d'où ce devoir découle; la seconde traite des différences et des variétés du devoir; la troisième, de ses parties; la quatrième, du but qu'on doit se proposer en l'accomplissant; la cinquième, de l'ordre dans lequel les devoirs doivent être accomplis, selon qu'ils sont plus ou moins graves; la sixième, des conditions qui doivent toujours en accompagner l'accomplissement. Après ces six premières lectures données directement à l'étude du devoir, les six autres s'appliquent à des questions moins importantes sans doute, mais qui cependant sont nécessaires pour compléter les précédentes. A côté des devoirs prescrits formellement par le véda, n'y a-t-il pas d'autres devoirs que ceux-là impliquent, et qui sont également obligatoires? N'y a-t-il pas, selon les circonstances,

quelques changements à faire subir à la rigueur du précepte? N'y a-t-il pas des exceptions autorisées parce qu'elles sont nécessaires? Indépendamment du résultat spécial que tout acte pieux pris en lui-même porte toujours avec lui, quel est le résultat de plusieurs actes pieux réunis les uns aux autres? Enfin, sans parler des effets essentiels qu'entraîne l'accomplissement du devoir, n'a-t-il pas aussi des effets accidentels qu'il est bon de reconnaître et d'étudier? Telles sont les questions qui remplissent la seconde partie de la *Mîmânsâ*, et qui, avec la première, en font un code de morale orthodoxe, et surtout une sorte de casuistique. La *Mîmânsâ* est donc infiniment curieuse sous le rapport des mœurs et des pratiques indiennes : elle l'est peut-être moins sous le rapport de la philosophie. Il faut avouer pourtant que ces discussions purement religieuses ne sont pas les seules que présente la mîmânsâ, et que l'exposition même suivie par Djaimini lui a fait souvent un besoin d'adopter certaines règles de logique et de justifier la méthode qu'il embrasse. Il traite donc, bien qu'indirectement, des questions de logique et même de psychologie, qui sont résolues dans le sens de la plus pure orthodoxie. C'est là la partie vraiment philosophique de la *Mîmânsâ*, et cette partie est encore assez considérable pour mériter la plus sérieuse attention.

Il n'a rien été publié encore de la *Mîmânsâ*, et l'obscurité des *Soutras* de Djaimini paraît avoir jusqu'à présent rebuté les orientalistes. M. Ward a donné la traduction abrégée de deux ou trois commentaires qui ne sont pas sans importance.

Le *Védânta*, ou dernière *Mîmânsâ*, est un peu plus connu. Les *Soutras* qui le composent ont été publiés en 1818, à Calcutta, in-4°, sous le titre de *Brahma Soutras*, avec le commentaire de Sankarâcharya, auteur qui, suivant Colebrooke et M. Wilson, vivait vers le IXe siècle de notre ère. Le *Védânta* lui-même est attribué à Vyâsa, le compilateur des *Vé-*

das; et, bien que cette opinion soit tout à fait insoutenable, on peut affirmer que le *Védânta* remonte à une assez haute antiquité. Un point très-considérable, c'est que le *Védânta* cite la plupart des autres systèmes de philosophie pour les réfuter; et qu'il attaque successivement le *Sânkhya* de Patandjali, celui de Kapila surtout, le système atomistique de Kanada, et les bouddhistes et les autres sectes schismatiques. Colebrooke a donc pu déclarer que le *Védânta* était le plus récent des *Darsanani* dont se compose la philosophie indienne : et cette polémique même, qui remonte tout au moins aux premiers siècles de notre ère, est faite pour exciter le plus légitime intérêt.

Védânta signifie la fin et le but du *Véda*. C'est donc une exposition et une défense régulière des doctrines védiques qu'essaye le système védantin; et comme l'existence et la nature de Dieu est la plus haute et la plus vaste question que ces doctrines aient éclaircie, c'est à celle-là seule que sont consacrées les *Brahma Soutras*, comme leur nom même l'indique. Ces aphorismes, au nombre de cinq cent cinquante-cinq, sont divisés en quatre lectures subdivisées à leur tour en quatre chapitres chacune. La première lecture traite à peu près exclusivement de Dieu, considéré comme créateur et conservateur du monde, comme objet d'adoration, et enfin comme objet de connaissance. Une partie de cette lecture combat les systèmes qui, comme celui de Kapila, mettent la nature à la place de Dieu, ou qui, comme celui de Kanada, donnent aux atômes une puissance qui n'appartient qu'à Brahma. La seconde lecture poursuit et développe cette réfutation contre les diverses écoles autres que la première *Mîmânsâ;* et cette discussion amène un résultat fort grave qu'on pourrait attendre et prévoir : c'est une tentative de concilier et d'expliquer les contradictions que renferme l'Ecriture sainte. Il est probable que ces contradictions avaient été signalées et exagérées par les écoles dissidentes; et l'auteur du *Védânta* est

poussé sur ce terrain périlleux par les adversaires même qu'il veut convaincre. C'est une nécessité qu'ont subie toutes les théologies sans exception. Toutes, après avoir été acceptées sans contrôle, ont dû, quand l'heure de la discussion est venue, examiner de plus près les bases de l'orthodoxie, et rétablir de leur mieux les étais souvent fort mal joints sur lesquels elle reposait. La théologie brahmanique n'a pas plus échappé que les autres à cette condition commune, et la polémique du *Védânta* en est une preuve irrécusable. Mais ce n'est qu'assez tard que les théologies en viennent à cette extrémité dangereuse; et le *Védânta*, n'eût-il contre lui que ce seul caractère, devrait nous paraître, relativement du moins, beaucoup plus récent que quelques autres systèmes.

La troisième lecture du *Védânta* donne des moyens tirés de l'Ecriture sainte, pour acquérir la science, et par suite la libération. A cette occasion, le *Védânta* expose une sorte de psychologie qui traite spécialement des états de l'âme revêtue d'un corps, et qui étudie successivement la veille, le sommeil avec les rêves, l'évanouissement et la mort. Les deux derniers chapitres de la troisième lecture, qui sont très-développés, s'occupent des exercices de dévotion, et plus particulièrement de la méditation par laquelle l'âme s'élève jusqu'à Dieu. Enfin, la quatrième lecture, après avoir achevé la discussion commencée dans la troisième, indique les effets de la méditation. Elle s'efforce de montrer que c'est la méditation seule qui peut mener l'âme à la connaissance de Dieu, et que c'est la véritable route par laquelle l'âme arrive directement à Brahma et s'absorbe éternellement en lui.

Une partie des doctrines du *Védânta* ont été résumées dans des vers rémémoratifs par Sankara. M. Windischmann le fils en a publié le texte avec une traduction latine et des notes (In-8°, Bonn, 1833.)

Colebrooke a cru retrouver le syllogisme parfait d'Aristote dans le *Védânta*, tout comme il l'avait trouvé dans le *Nyâya*;

mais certainement le syllogisme n'y est pas davantage. Il ne suffit pas en effet qu'un raisonnement ait trois parties ou trois membres comme les *Adhikarareas* que cite Colebrooke; il faut que ces parties soient d'une certaine nature; il faut qu'elles aient entre elles certains rapports qui ne sont pas du tout arbitraires, qu'Aristote a parfaitement connus, et que les Indiens n'ont jamais soupçonnés. L'exemple qu'on allègue en est une preuve frappante; et il fallait que Colebrooke n'eût jamais étudié les règles du syllogisme pour avancer une assertion aussi inexacte et aussi peu soutenable. Il est bon d'insister sur cette erreur, puisqu'elle s'est propagée depuis William Jones, qui avait prétendu sur la foi d'une tradition incertaine qu'Aristote avait reçu des gymnosophistes sa logique toute faite, jusqu'à Colebrooke, qui a cru retrouver la partie principale de cette logique dans des ouvrages brahmaniques.

Tels sont les systèmes essentiels qui forment l'ensemble de la philosophie sanscrite. L'analyse que l'on vient d'en voir, toute sèche qu'elle est, démontre avec la plus complète évidence l'intérêt immense qui doit s'y attacher, et cet intérêt ne fera que s'accroître à mesure même que nous pénétrerons dans le détail exact et approfondi de la pensée indienne. Dès aujourd'hui il doit être parfaitement sûr pour nous que la haute réputation de sagesse dont les gymnosophistes jouissaient dans l'antiquité n'a rien d'exagéré. Les anciens, sans doute, étaient bien loin de savoir ce que nous savons à présent. L'expédition d'Alexandre n'avait point produit ces grands résultats scientifiques qu'a produits la conquête anglaise; mais pourtant les anciens, réduits à deviner les choses au lieu de les connaître, les avaient comprises en somme ainsi que nous pouvons nous-mêmes les comprendre, avec moins d'étendue, mais avec tout autant de justesse.

Après les systèmes indépendants et orthodoxes, Colebrooke a traité des systèmes et des sectes hérétiques. Cette partie de

ses mémoires est la moins satisfaisante. Les théories de ces sectes n'ont pas été directement étudiées dans les ouvrages où elles sont déposées ; elles ne sont guère connues que par les réfutations de leurs adversaires, et l'on comprend tout ce qu'un pareil témoignage doit avoir de suspect. Il suffira donc de dire que Colebrooke expose avec plus ou moins de développement et de certitude les systèmes des sectateurs de Djina, qui, comme les gymnosophistes vus jadis par Alexandre, vont encore aujourd'hui tout nus, ce qui leur a valu dans l'Inde le nom de *Digambaras*, c'est-à-dire gens qui n'ont que l'espace pour vêtement. Puis viennent les systèmes des Tcharvakas, qui professent un grossier matérialisme, et qui, confondant l'âme et le corps, ne reconnaissent qu'une seule source à la science, la sensation : les systèmes des Pantcharatras, ou sectateurs de Vichnou, et ceux des Mahésvaras, ou Pasoupatas, sectateurs de Siva.

Enfin Colebrooke s'est occupé du bouddhisme, et l'on peut trouver que le grand indianiste n'a pas fait ici tout ce qu'on devait attendre de lui. Sans doute le bouddhisme n'était pas connu quand Colebrooke publiait ses mémoires, comme il peut l'être aujourd'hui après les excellents ouvrages de MM. Abel Rémusat et Eugène Burnouf; mais Colebrooke aurait pu réunir sur cette doctrine beaucoup plus de renseignements qu'il ne l'a fait. Toutefois n'insistons pas sur cette lacune dans les efforts d'un homme à qui la science doit tant, et cette lacune d'ailleurs peut être aujourd'hui très-aisément comblée.

Doit-on comprendre le bouddhisme, c'est-à-dire une religion qui compte certainement plus de 200 millions d'adhérents, parmi les systèmes de philosophie ? Et doit-on l'étudier au même titre qu'on étudie le *Sânkhya* et le *Nyâya ?* Colebrooke a répondu affirmativement à cette question par l'essai même qu'il a tenté, et l'on croit pouvoir affirmer que Colebrooke a raison. Bouddha ne s'est donné que pour un phi-

losophe ; il n'a jamais prétendu parler au nom de la Divinité; et c'est par des préceptes de morale et des théories de métaphysique qu'il a fait la grande réforme à laquelle son nom est attaché. Il a été d'abord le docile élève des brahmanes ; et c'est en se séparant d'eux sur des questions de psychologie et de métaphysique qu'il a fondé sa propre doctrine. Si plus tard cette doctrine, d'abord fort simple et fort claire, a été modifiée par la superstition, si elle est devenue une religion, et l'une des plus bizarres et des plus extravagantes, le fondateur n'y est pour rien. Il n'a fait personnellement qu'un système de philosophie, comme tous les autres sages dont les noms viennent de passer devant nous. Comme eux, il a prétendu donner à l'homme les moyens d'assurer son salut éternel, et il n'a pas voulu aller au delà. Ses théories étaient si bien appropriées au temps qui les recevait, aux peuples, aux mœurs qu'elles devaient convaincre et purifier, qu'elles ont pris un immense empire, et que la loi morale prêchée au nom d'un homme a eu autant de sectateurs que les lois prêchées ailleurs au nom de Dieu lui-même. Mais ceci n'importe en rien : Bouddha est donc certainement un philosophe, et l'histoire de la philosophie peut revendiquer l'examen de son système, sans empiéter en quoi que ce soit sur le domaine des religions ou de la théologie.

La seule et considérable difficulté, c'est de savoir quelle est la source précise où nous pouvons puiser sa doctrine. Bouddha n'a rien écrit lui-même, il s'est contenté de prêcher durant près de cinquante ans. Sa parole a été recueillie d'abord par ses disciples, et déposée par eux dans quelques ouvrages qui ont ensuite donné naissance à une telle multitude de livres de toute espèce qu'il est à peu près impossible de se reconnaître dans cette effrayante abondance de documents. Ils sont en sanscrit, en pali, en chinois, en mongol, en thibétain et dans bien d'autres langues encore, qui les ont reproduits avec une fécondité à peu près incalculable, et une prolixité

dont rien dans l'histoire des religions ne peut nous donner la moindre idée. Mais si cet amas confus de richesses est fait pour nous accabler, il a aussi cet inappréciable avantage, que tous ces livres se contrôlent les uns par les autres, puisqu'ils ne sont tous que des traductions plus ou moins fidèles d'un certain nombre d'originaux. Le problème se réduisait donc à ceci : retrouver les écrits qui contiennent primitivement la doctrine de Bouddha, le récit de sa vie et la tradition de sa parole. Eh bien, ce problème est aujourd'hui résolu, et les originaux sont trouvés. Ils sont en sanscrit, et un résident anglais à la cour du Népâl, M. Brian Houghton Hodgson, a su se les procurer par de longues et pénibles recherches. Ces livres sont conservés dans les monastères bouddhiques du Népâl, et M. Hodgson a pu en obtenir des copies, dont l'une appartient à la société asiatique de Paris. C'est sur ces documents authentiques qu'un membre illustre de l'Institut, M. Eug. Burnouf, a pu composer son introduction à l'histoire du bouddhisme indien, ouvrage qui marque une ère nouvelle dans ces graves études. C'est donc au sanscrit qu'il faut s'adresser pour avoir la connaissance du bouddhisme, comme c'est le sanscrit aussi qui nous donne tous les autres systèmes de philosophie indienne. Si l'on en croit les témoignages les plus formels de la grande collection thibétaine de livres bouddhiques appelée le *Kah-Gyour*, les originaux sanscrits auraient été rédigés à trois reprises différentes, d'abord aussitôt après la mort de Bouddha ou Sakya-Mouni, par une assemblée ou concile de cinq cents religieux, qui confia ce travail sacré aux trois disciples les plus illustres du maître, Kasyapa, Ananda et Oupali. Une seconde rédaction aurait été faite, ou, pour mieux dire, de nouveaux ouvrages canoniques auraient été ajoutés aux premiers, cent dix ans après la mort de Sakya-Mouni, dans un second concile tenu à Patalipoutra, sous le règne d'Asoka. Enfin un troisième concile aurait été tenu un peu plus de quatre cents ans après la mort de Bouddha pour

arrêter définitivement la liste des livres réputés orthodoxes, et pour réunir les sectes diverses, qui étaient alors au nombre de dix-huit. Ce sont les ouvrages sanctionnés par les conciles et qui sont la base du bouddhisme, que M. Hodgson a su découvrir : ce sont ces ouvrages qu'a lus et analysés M. Burnouf. Il faut ajouter que tous ces faits capitaux, non pas seulement pour le bouddhisme et la philosophie, mais pour l'histoire de l'Inde et celle de l'humanité, sont confirmés de la manière la plus irrécusable par les témoignages sans nombre des auteurs chinois dont la curiosité et l'exactitude chronologiques sont en quelque sorte proverbiales. M. Abel de Rémusat a traduit sous le titre de *Foe, Koue, Ki*, un ouvrage chinois qui renferme le récit d'un voyage fait, de l'an 399 à 414 de notre ère, de la Chine dans l'Inde, et qui représente l'état du bouddhisme dans ces contrées à cette époque reculée. D'autres témoignages tout aussi authentiques attestent que le bouddhisme a été introduit pour la première fois en Chine par un religieux bouddhiste suivi de dix-huit autres en l'an 217 avant Jésus-Christ.

Le bouddhisme aura donc sur tous les autres systèmes de philosophie indienne le double avantage qu'on pourra lui assigner une existence historique, et qu'on connaîtra la vie du personnage qui l'a fondé. Il reste sans doute encore bien des nuages, et par exemple la chronologie chinoise place la naissance de Sakya-Mouni à l'an 1027 avant notre ère, tandis que les traditions singhalaises la mettent cinq cents plus tard à peu près, c'est-à-dire à l'an 547 avant Jésus-Christ. C'est là sans doute une dissidence de haute importance, et nos orienralistes sauront certainement l'éclaircir; mais aujourd'hui l'on peut affirmer sans la moindre hésitation que le bouddhisme remonte au moins à cinq siècles avant l'ère chrétienne, et ce grand résultat ne peut être apprécié complétement que par ceux qui savent tout ce qui manque à l'Inde en fait d'histoire et de chronologie.

Ce n'est pas ici le lieu de parler des conséquences sociales et politiques qu'a entraînées le bouddhisme : elles sont immenses, et, sans que Bouddha ait directement prêché la destruction des castes et l'égalité des hommes, il a bouleversé la société indienne, ou, pour mieux dire, il a fondé un ordre social tout nouveau chez les peuples qui ont adopté ses doctrines. Philosophiquement ces doctrines sont fort simples, et rien n'est plus facile à comprendre. Dans l'Inde, toute la religion, toutes les écoles de philosophie, sans aucune exception, croyaient à la métempsycose, c'est-à-dire à des renaissances successives auxquelles l'homme est condamné, et qui, sous des formes diverses, le soumettent fatalement aux épreuves que tout être subit en cette vie. C'est là le fait capital qui domine toutes les doctrines, qu'elles soient religieuses ou philosophiques. De là ces promesses de libération que toutes ont faites aux hommes, soit au nom des *Védas* soit au nom de la science. Par la science ou la piété, l'homme pouvait, selon elles, arriver à se soustraire à cette loi redoutable, et la béatitude consistait à s'absorber dans le sein de Brahma, c'est-à-dire en Dieu. Mais il ne paraît pas que cette libération promise par la religion et la philosophie fût suffisante pour satisfaire l'esprit indien, ou plutôt pour le rassurer. Comme Brahma ou Dieu est trop souvent confondu avec le monde dans les croyances indiennes, Brahma subissait lui-même, en partie du moins, le perpétuel changement auquel ce monde est soumis. Être absorbé dans Brahma, ce n'était donc pas avoir échappé aux dangers et aux misères de la transmigration. Le seul moyen d'y échapper, c'était l'anéantissement. Voilà ce que Bouddha vint apprendre au monde indien, et voilà la doctrine, toute désolante qu'elle peut être, toute contradictoire qu'elle est aux instincts les plus manifestes de la nature humaine, qui sous le nom de *bouddhisme* règne aujourd'hui encore sur une portion considérable du genre humain. Mais comment l'homme peut-il arriver à l'anéantissement, au

nirvâna ? Bouddha répond : par la science, c'est-à-dire par la connaissance illimitée des lois physiques et morales du monde tel qu'il est, ou bien encore par la pratique des six perfections transcendantes, l'aumône, la vertu, la science, l'énergie, la patience et la charité. Le nom même de *bouddha* ne veut pas dire autre chose que *savant ;* et tout homme peut devenir bouddha, quelles que soient sa caste et sa naissance, par les moyens mêmes qui ont mené Sakya-Monni au nirvâna.

Voilà en quelques mots toute la doctrine de Bouddha, et cette doctrine est appuyée d'abord par les exemples de vertu et de sainteté que Sakya-Mouni a donnés durant sa vie entière, puis par des principes de la plus subtile et par fois de la plus profonde métaphysique. On a remarqué avec raison que cette théorie se rapprochait beaucoup de celle du *Sankhya* athée de Kapila, et comme cette dernière n'a jamais été accusée par ses adversaires mêmes les plus prononcés d'avoir rien emprunté au bouddhisme, il nous est permis de croire qu'elle l'a précédé, et qu'ainsi Kapila est antérieur à Sakhya-Mouni comme l'attestent d'ailleurs toutes les traditions indiennes.

Il n'est pas nécessaire d'en dire ici davantage sur le bouddhisme. Joint aux autres systèmes, il achève et complète la philosophie indienne, dans laquelle on doit le comprendre sans aucun doute. La philosophie sanscrite s'offrira donc à nous avec cette abondance de théories et d'ouvrages de toutes sortes que révèlent les recherches et les énumérations de Ward et de Colebrooke. Elle occupera certainement notre siècle et ceux qui le suivront autant que la philosophie grecque a pu occuper le seizième, et elle apportera des éléments nouveaux et considérables à l'histoire et à la science. Ses monuments à peu près innombrables seront publiés , traduits, commentés, et ce ne sera pas l'un des moindres services que la philologie orientale pourra nous rendre, après nous en avoir déjà tant rendu. C'est une tâche dès aujourd'hui glorieusement com-

mencée : il ne faut plus que le temps, qui ne manque jamais aux efforts des hommes; et si nous ne sommes pas destinés nous-même à voir cette tâche accomplie, nous pouvons prévoir une époque où certainement elle le sera.

Il est déjà, en ce qui concerne le développement général de la philosophie indienne, quelques points des plus graves que la science a discutés, et que nous pouvons indiquer succinctement. Ces points sont la classification des systèmes, leur époque, leur forme et leur valeur.

M. Cousin a tenté, dans son cours de 1829, de classer les systèmes indiens; et il a mis dans cette délicate recherche toute la réserve qu'elle exige. La classification des systèmes indiens peut être de deux sortes, ou chronologique ou purement théorique. Chronologiquement, la question est à peu près insoluble, si l'on veut exiger ici une précision et une exactitude entières. D'abord il paraît bien que les diverses écoles ont remanié à plusieurs reprises leurs théories et les monuments qui les conservent. Il en est résulté que la plupart des systèmes se citent les uns les autres pour se combattre, et qu'ainsi ils se supposent mutuellement: M. Cousin a parfaitement montré tout ce que ce fait jetait d'obscurité et de confusion sur l'ordre et la succession vraie de ces systèmes. Il a donc cru devoir abandonner les témoignages directs qui sont insuffisants et équivoques, et ne devoir s'adresser qu'à la théorie, c'est-à-dire aux lois même de l'esprit humain, attestées par l'ordre selon lequel se sont développés dans d'autres contrées, à d'autres, époques des systèmes de philosophie analogues aux systèmes sanscrits. M. Cousin n'a pas prétendu attribuer à cette mesure plus de rigueur qu'elle n'en a : il n'a pas dit qu'elle fût irréprochable : il a dit seulement avec toute raison qu'elle était actuellement la seule. C'est en la suivant qu'il a classé les systèmes dans l'ordre suivant : la *Mîmânsâ*, le *Védânta*, le *Nyâya*, le *Veiséshika*, et au dernier rang le *Sânkhya* comme le plus indépendant de tous, soit le *Sânkhya* de

Kapila, soit celui de Patemdjali. Je crois que les faits rapportés plus haut doivent faire admettre un changement dans cet ordre : le *Védânta* paraît très-certainement le dernier des systèmes, d'abord parce qu'il cite tous les autres, y compris le bouddhisme, et ensuite parce que tout en se tenant à l'orthodoxie la plus scrupuleuse, il ajoute évidemment aux *Védas* des développements qui n'ont pu être que le résultat d'une longue polémique. Le *Védânta* n'est pas une simple explication des *Védas* comme la *Mîmânsâ* paraît l'être : c'en est la défense et la justification. Sauf cette seule exception, rien n'empêche d'admettre l'ordre proposé par M. Cousin, et qui, provisoirement du moins, doit nous suffire.

Mais ce n'est là qu'un ordre purement spéculatif; et nos habitudes demandent quelque chose de plus positif et de plus précis. C'est un besoin pour nous de connaître la chronologie dans ces grands mouvements de la pensée, tout aussi bien que dans les révolutions politiques. Mais l'Inde malheureusement n'a pas de chronologie, et nous devons nous en tenir à ce que nous ont appris les peuples voisins, et spécialement les Chinois. La date assignée plus haut au bouddhisme doit nous servir ici de point de repère. Incontestablement le bouddhisme remonte au moins à cinq siècles avant l'ère chrétienne; et comme une révolution religieuse de cet ordre ne se produit pas tout à coup, et qu'il faut, avant d'éclater, qu'elle ait été dès longtemps préparée par des discussions et des examens de toute sorte, on peut croire que la plupart des systèmes de philosophie, si l'on en excepte le *Védânta* sont antérieurs au bouddhisme, surtout si l'on songe que rien dans les monuments non plus que dans les traditions ne combat cette hypothèse. Il faut ajouter que les témoignages incontestables des lieutenants d'Alexandre, conservés par les historiens grecs, nous montrent les mœurs et les croyances indiennes à cette époque telles que nous les retrouvons dans les monuments de la philosophie : rien n'empêche de croire que ces gymnoso-

phistes tant admirés de l'antiquité ne fussent, dès le temps de l'expédition matédonienne, en possession de la plupart des idées et des théories que ces monuments renferment.

Ce sont là, je l'avoue, des indications encore bien vagues, mais il ne faudrait pas cependant les mépriser. Le bouddhisme, ainsi qu'on l'a indiqué plus haut, suppose, selon toute apparence, l'antériorité du *Sânkhya* athée. D'autre part, nous retrouvons dans les passages de Strabon, tout succincts qu'ils sont, les doctrines générales des Darsanani. Je crois que ces deux faits peuvent suffire, si ce n'est pour déterminer précisément la chronologie des systèmes sanscrits, du moins pour affirmer ce point d'une capitale importance, que l'Inde ne doit rien à la Grèce, à laquelle elle est antérieure, et que les systèmes indiens, quand nous les étudions, ne doivent point nous apparaître comme une contre-épreuve appâlie des systèmes grecs. Ce doute a été souvent émis : on l'émettra souvent encore, tout insoutenable qu'il est. C'est là l'une de ces opinions qui, tout incertaines qu'elles sont, ont très-facilement cours : et parce qu'en général on connaît la Grèce beaucoup mieux qu'on ne connaît l'Inde, on est porté à croire, quand on rencontre des rapports de ressemblance, que la Grèce a été l'original, et que l'Inde n'est que la copie. Ajoutez ces obscures traditions qui retrouvaient dans l'Inde le syllogisme d'Aristote, et vous comprendrez comment quelques esprits peu justes sont arrivés à ne voir aucune originalité dans la philosophie indienne, ni surtout aucune antiquité. Il suffit de parcourir même superficiellement les théories principales des systèmes sanscrits, pour voir qu'elles sont parfaitement originales, et ne ressemblent à aucune autre. En outre, il a été prouvé que le syllogisme n'y était pas. Mais on peut aller plus loin ; et il ne serait pas impossible de montrer que la Grèce a fait à l'Inde les emprunts les plus considérables.

Il n'y a pas d'esprit sérieux qui ne doive être frappé des trois remarques suivantes : La langue grecque vient tout en-

tière du sanscrit ; le polythéisme grec, malgré des différences évidentes, est une reproduction de la mythologie indienne, qui se trouve déjà dans les *Védas* : la métempsychose, telle que semble l'avoir admise Pythagore, telle qu'elle est dans Platon, est la croyance fondamentale de l'Inde à toutes les époques, dans toutes les religions, dans toutes les philosophies.

C'est une chose immense dans la vie d'un peuple, que la la langue qu'il parle. Avec sa langue, s'il l'a reçue du dehors, lui ont été nécessairement transmises une foule de notions de tout ordre, et en grande partie les éléments de la culture intellectuelle et de la civilisation. Les Grecs ont cru que leur langue était autochthone, et, jusque dans ces derniers temps, on a pu le croire comme eux. La philologie est une science bien récente, et que pour ainsi dire nous avons vue naître ; mais elle a déjà obtenu sur certains points des résultats incontestables : et l'un de ceux là, c'est d'avoir reconnu que le grec dans ses racines, dans la plupart de ses formes, déclinaisons, conjugaisons, etc., est un dérivé du sanscrit. C'est là un fait qui peut être vérifié par quiconque voudra s'en donner la peine ; et l'on peut affirmer, sans le plus léger doute, que la langue grecque a tiré son origine de la haute Asie. Il n'importe guère pour la question qui nous occupe ici, que l'histoire soit tout à fait impuissante à expliquer un fait aussi grave et aussi imprévu : ce fait est certain, et il faut l'admettre, en attendant qu'on puisse l'expliquer.

Il en est absolument de même de la mythologie. Il ne faudrait pas pousser ici les rapprochements plus loin qu'il ne convient : et les différences entre la mythologie grecque et la mythologie indienne sont dans le détail certainement aussi grandes que celles des deux langues. Mais au fond la conception est tout à fait identique. De part et d'autre les forces diverses de la nature sont divinisées : une hiérarchie plus ou moins régulière est de part et d'autre établie entre les dieux qui sont tout pareils. Les attributions sont parfois aussi tout à fait les

mêmes, comme les caractères essentiels des divers personnages. Il est impossible d'admettre que ces ressemblances sont fortuites, et qu'elles ne viennent que de l'identité même de l'esprit humain. Évidemment les deux systèmes se tiennent par les rapports les plus intimes et les plus profonds. Ils sont liés par une unité qui est aussi éclatante que celle des deux langues, si elle n'est pas plus explicable au point de vue de l'histoire.

Enfin une autre analogie frappante, c'est celle que présentent certaines doctrines philosophiques; et cette analogie n'est pas due au hasard plus que les deux autres. La libération est le but de la religion et de la philosophie dans l'Inde : il faut soustraire l'homme à la condition misérable de la renaissance. Platon a-t-il donné un autre but à la philosophie? A quelle fin doit-elle tendre, selon lui? à délivrer l'homme des liens qui lui sont imposés dans les existences successives qu'il doit subir. La philosophie, si l'homme la pratique convenablement, abrégera pour lui le temps de ces épreuves, et elle finira même par l'en exempter. Les mots de libération, de délivrance ne sont pas plus étrangers au platonisme qu'à la philosophie sanscrite. Ce serait mal comprendre Platon, que d'attribuer peu d'importance à ces théories, et de les prendre pour de simples jeux de cet aimable et puissant génie. Platon y revient trop souvent, il y insiste trop sérieusement, pour qu'on puisse les traiter légèrement. Sans doute ces doctrines, bien qu'elles eussent déjà des antécédents dans le système pythagoricien, ne tiennent pas dans Platon la place suprême qu'elles occupent dans la philosophie sanscrite; mais le point de vue est absolument le même : et quand on songe que la langue dans laquelle écrit Platon vient de l'Inde, que les dieux populaires de son pays en viennent également, on peut croire que des croyances philosophiques lui sont venues aussi de cette source, bien que certainement il ne la soupçonnât pas. Ce rapprochement du platonisme et de quelques théories in-

diennes n'est pas du tout arbitraire, comme les rapprochements qu'ont parfois tentés Ward, Colebrooke, et quelques autres. L'identité de pensée est manifeste sur un principe essentiel; et ici encore s'en référer au hasard, ce serait fermer les yeux à la lumière.

Nous pouvons donc conclure que l'Inde n'a rien emprunté à la Grèce, et que la Grèce, au contraire, doit beaucoup à l'Inde, qui lui est antérieure de plusieurs siècles. Nous pouvons conclure, malgré M. Ritter, que la philosophie sanscrite s'est développée longtemps avant l'ère chrétienne, et nous n'exagérons rien en disant que les principaux systèmes étaient fondés six siècles au moins avant Jésus-Christ, c'est-à-dire à l'avénement du bouddhisme. La philosophie indienne est donc parfaitement originale.

Une autre preuve qu'il ne faudrait pas négliger, c'est la forme sous laquelle les systèmes indiens se sont produits. Tous, sans exception, ont la même; et cette forme que la Grèce n'a jamais connue, est unique dans l'histoire de l'esprit humain. Ce sont des aphorismes en sanscrit soûtras, tous d'une concision qui exige l'explication d'un commentaire, et qui à eux seuls ne sont guère intelligibles qu'aux disciples qui en ont la clef. Le mot de *soûtra*, en sanscrit, ne veut dire que fil, trame, enchaînement. C'est donc en quelque sorte le fil seul de la pensée, la trame la plus grossière de la pensée que donnent les *soutras :* quant à la pensée développée avec tous ses détails, c'est à l'enseignement oral d'abord, et plus tard au commentaire, qu'on doit la demander. Tous les darsanani orthodoxes ou hérétiques, indépendants des védas, ou soumis à l'autorité religieuse, ont eu recours à la forme des soûtras; il n'y a que le bouddhisme, du moins dans les livres que nous connaissons jusqu'à présent, qui ait cru pouvoir secouer cette tradition générale; mais si de la concision la plus extrême le bouddhisme est tombé, par une réaction nécessaire, dans la plus extrême prolixité, il a du moins conservé

le nom de *soûtra* à ses principaux monuments ; et au milieu des légendes les plus diffuses, c'est encore dans des sentences brèves et parfaitement nettes que se résument les points essentiels de la doctrine.

Les soûtras sont donc la forme propre de la philosophie sanscrite. La médecine, en Grèce, a pris une fois avec Hippocrate ce mode d'exposition qu'elle s'est hâtée de quitter. Dans l'Inde, au contraire, il a été général, et il a toujours duré, comme le seul par lequel la science pût se faire comprendre. Je dis que ceci est un trait de profonde originalité. Si l'Inde avait reçu de la Grèce, par exemple, sa philosophie, si elle avait une fois connu le style si vrai et si naturel que la Grèce a donné à la science, l'eût-elle jamais quitté pour en choisir un autre si différent, et à tout prendre si inférieur? Cette forme axiomatique est si bien celle qui convient au génie indien, qu'il y est sans cesse revenu. Après l'âge des *commentaires* qui ont développé les *soûtras* pour les éclaircir, et qui ne se sont pas fait faute assez souvent d'être aussi diffus que les *soûtras* étaient précis, est venu l'âge des *kârikâs*, c'est-à-dire des vers remémoratifs, qui en cinquante ou soixante distiques renfermaient tout un système, que des milliers de commentaires avaient à peine suffi pour expliquer. Telles sont les *Kârikâs* du *Sânkhya* et du *Védânta*, publiées par Colebrooke, M. Wilson et M. Windischmann. C'est encore au même besoin que répondent ces résumés. En philosophie, le génie indien a voulu être aussi concis qu'il l'est peu dans sa poésie, et l'on doit ajouter dans tous ses autres développements.

Maintenant, quelle peut être pour nous la valeur des systèmes sanscrits? Cette valeur est double ; historiquement, il est à peine nécessaire de le dire, elle est considérable. Voilà comme une révélation de tout un monde philosophique inconnu jusque-là, et qui est l'ancêtre du monde grec. Désormais, l'histoire de la philosophie, sous peine d'être incom-

plète, doit remonter jusque-là, et l'exemple qu'a donné M. Cousin doit être en ceci la règle de tous les futurs historiens; il faut étudier l'Inde avant d'en venir à la Grèce; le berceau de l'esprit humain est dans l'Asie. Théoriquement, la valeur de la philosophie indienne est sans doute moins grande, mais il ne faut pas croire pourtant que, sous le rapport de la doctrine, ces études ne puissent pas nous être très-profitables. Au fond, qu'est-ce que cette libération poursuivie avec une si vive et si générale ardeur par toutes les écoles, par toutes les sectes? Ce n'est pas autre chose qu'une solution du grand mystère de l'union de l'âme et du corps. Cette question-là, bien comprise, résout tous les problèmes; bien développée par la science, elle embrasse toutes les autres questions. Les Indiens l'ont posée, l'ont résolue tout autrement que nous. C'est un grand témoignage que le leur, quand on songe au nombre et à l'importance des monuments intellectuels de toute sorte qu'ils ont produits. Leur solution, toute étrangère qu'elle est aux habitudes de notre esprit, aux croyances et aux opinions du monde occidental, appelle un sérieux examen, et certainement cet examen lui sera donné. Il est digne d'esprits impartiaux et vraiment amis de la vérité de recueillir toutes les voix sur ce grand et éternel problème de la destinée humaine. La voix qui nous vient de l'Inde n'est ni la moins puissante, ni la moins belle, et notre siècle fera bien de l'écouter, si ce n'est de la suivre. Ce qu'il en a entendu déjà doit lui donner curiosité et courage. La pensée indienne nous est sans doute bien peu accessible encore, mais les moyens par lesquels on peut la pénétrer et la conquérir sont désormais connus, et ces moyens sont infaillibles, s'ils sont d'un difficile emploi.

En un mot, rien dans l'histoire de la philosophie n'est aujourd'hui plus neuf ni plus important que l'étude des systèmes indiens (1).

(1) Pour la bibliographie, il faut lire les principaux ouvrages men-

tionnés dans ce travail, et avant tous les autres les *Essais de Colebrooke*, t. Ier. Londres, 1837, 2 vol. in-8°. Il faut lire aussi l'ouvrage de M. Ward, *Aperçu de l'histoire, de la littérature et de la mythologie des Indiens*, Sérampore, 2 vol. in-4°, 1818; la 4e partie de l'*Histoire de la philosophie* par M. Vindischmann; *la Sânkhya kârikâ*, publiée en sanscrit et en Anglais par M. Wilson, Oxford, in-4°, 1837; la même, par M. Lassen, sanscrit et latin, Bonn, 1832; *la Kârikâ de Sankara* dans *le Véddnta* publié par M. Windischmann, Bonn, 1833; enfin le mémoire de M. Barthélemy Saint-Hilaire sur *le Nyâyâ*, avec une traduction des *Soutras* de la première lecture, dans les mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques, t. III; consulter également le *Cours de M. Cousin*, 1829, leçons 5 et 6; et l'*Histoire de la philosophie* de M. Ritter, t. I, p. 53, et t. IV. p. 283, traduction française; voir les articles *Gotama*, *Kanada*, *Kapila*, *Nyâyâ*, etc., dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques*.

BULLETIN DE SEPTEMBRE 1846.

Séance du 5. — M. Villermé, en faisant hommage à l'Académie, au nom de l'auteur, M. Casper de Berlin, d'un ouvrage qu'il vient de publier, sous le titre de : *Documents de statistique médicale et de médecine légale à l'usage des criminalistes et des médecins*, indique les mérites de ce travail et fait part à l'Académie du désir que lui a exprimé M. Casper, d'être porté, lorsqu'il y aura lieu, sur la liste des personnes qui aspirent au titre de correspondant. — M. Joseph Garnier est admis à lire un mémoire intitulé : *Position du problème de la misère*. — M. Fayet continue la lecture de son travail *Statistique sur les accusés*.

Séance du 12. — MM. Fayet et Joseph Garnier achèvent la lecture de leurs mémoires.

Séance du 19. — L'Acacémie reçoit les ouvrages dont les titres suivent : *Séances et travaux de l'Académie de Reims* (3e et 4e volumes); 2° *Saggio della filosofia dell' espressione*, par le professeur Angelo Altobelli, Aquila, 1845, in-16 ; 3° *Bulletin des séances de la société royale et centrale d'Agriculture*, 2e série, t. II, n° 3. — M. Franck reprend la lecture de son *Rapport sur le concours relatif à la théorie de la Certitude*.

Séance du 26. — M. Vivien lit un mémoire sur *la Législation industrielle*.

BULLETIN D'OCTOBRE 1846.

Séance du 3. — L'Académie reçoit les ouvrages dont les titres suivent : 1° *Mémoires de l'Académie royale des sciences, inscriptions et belles lettres de Toulouse*, 3e série, t. II, in-8°; 2° *Recensement général de la population belge, statistique agricole et industrielle*, Bruxelles, 1846, in-4°; 3° *sur les recensements de la population belge*, par M. Quételet, président de la commission cen-

trale de Belgique, in-4°. — M. Franck continue la lecture de son *Rapport sur le concours relatif à la Certitude*. — M. le président annonce à l'Académie que le délai fixé par elle pour le dépôt des mémoires adressés pour le concours relatif à l'*École des physiocrates* est expiré et qu'un seul mémoire est parvenu au secrétariat. — Ce Mémoire sera renvoyé à la section d'économie politique.

Séance du 10. — Séance publique annuelle de l'Académie des beaux-arts.

Séance du 17. — M. Lélut lit un mémoire ayant pour titre : *une Visite aux prisons cellulaires de la France*. — M. le docteur Loir est admis à communiquer à l'Académie un mémoire sur *le sens, l'esprit et l'application de l'art. 55 du Code civil relatif à la constatation des naissances*. Ce mémoire est la suite et le complément d'un premier travail (1) dans lequel M. le docteur Loir s'est proposé de démontrer que l'art. 55 du Code civil n'est exécuté presque nulle part en France, que cette exécution rencontre de sérieuses difficultés et entraîne après elle de graves inconvénients pour la santé et la vie des enfants. M. le docteur Loir sollicite donc une constatation des naissances à domicile; cette mesure peut résulter d'une simple décision administrative, aucun texte de loi ne paraît s'y opposer.

Plusieurs conseils généraux se sont occupés en 1845 de la réforme sollicitée par M. Loir: dix-huit ont été favorables à ce projet; d'autres ont refusé leur adhésion, en soulevant des objections auxquelles l'auteur essaye de répondre : presque tous les maires de Paris ont demandé le maintien de l'état de choses actuel, sans aucune modification dans l'exécution de la loi. Le conseil général de la Seine s'est tenu sur la réserve; il a provoqué la mise à l'étude du point de savoir s'il est possible de modifier les conditions de la présentation de l'enfant à l'officier de l'état civil, pour la constatation des naissances.

M. Loir donne de nouveaux développements sur l'importance de sa réforme dans l'intérêt de l'État et dans celui des familles. On a paru craindre, à tort selon l'auteur, que la constatation des naissances à domicile ne fût un obstacle à l'administration du

(1) *Voir* le t. VIII, p. 89 de notre Collection.

baptême ; ce sont deux actes bien distincts, dont l'un seulement est exigé par la loi dans le délai des trois premiers jours de la naissance.

Examinant ensuite le sens de l'art. 55, l'auteur montre que la loi distingue la *déclaration* de la *présentation*. Elle exige la déclaration dans les trois jours. La présentation n'en est prescrite qu'à titre de renseignement. Cette formalité est inconnue chez les peuples voisins et même en Europe ; en France on ne pouvait la rendre obligatoire ; aussi est-elle généralement peu pratiquée. Le texte de l'art. 55 n'a rien qui répugne à la mesure proposée, et il suffit de lire les procès-verbaux du conseil d'Etat pour voir que le législateur n'a pas entendu faire de la présentation de l'enfant à la mairie une condition substantielle de l'acte de naissance. Il est donc facile d'adopter pour la constatation des naissances le système pratiqué de tout temps pour celle des décès. Le médecin serait plus compétent que l'employé de l'état civil pour s'assurer du sexe et de la viabilité de l'enfant qu'il visiterait à domicile, et pour se prononcer sur les questions si difficiles d'identité, de substitution et de supposition de parts. Comment l'employé de la mairie pourrait-il distinguer l'enfant né depuis deux ou trois jours, de celui qui est venu au monde depuis plusieurs semaines ? On sait quel parti savent tirer les spoliateurs de succession d'une substitution d'enfant ou d'une supposition de part. L'examen d'un homme de l'art déjouerait bien des intrigues, et découvrirait bien des crimes, tandis que le système actuel de présentation à la mairie ne sert qu'à favoriser les erreurs et les fraudes.

M. Loir examine, en terminant, l'objection tirée de l'inconvénient qu'offriraient les déplacements incessants des employés de la mairie, et le transport à domicile de registres aussi importants que ceux de l'état civil. Il répond que ce déplacement et ce transport sont déjà nécessaires dans le cas où, par exception, la naissance se constate au domicile des parents. Il soutient que la mesure proposée par lui est aussi simple en théorie que d'une exécution facile en pratique ; qu'elle serait peu coûteuse. Pourquoi ne pas faire pour les vivants, ce qui s'est de tout temps pratiqué pour les morts ? Le système admis pour la constation des décès n'est pas moins praticable pour celle des naissances.

UNE VISITE

AUX

PRISONS CELLULAIRES

DE FRANCE,

PAR M. LÉLUT.

Le travail dont je vais donner lecture à l'Académie est extrait d'un rapport qu'a bien voulu me demander M. le ministre de l'intérieur, sur les résultats particulièrement physiologiques de l'emprisonnement cellulaire dans les maisons de détention où il est depuis plus ou moins longtemps en exercice.

Le public en général ignore, et peut-être mes honorables confrères ne savent-ils pas tous, qu'il y a maintenant en France vingt-trois prisons cellulaires, soit d'arrondissement, soit de département, dont quelques-unes ont déjà cinq ou six ans de date. Je viens de visiter, dans plusieurs de nos provinces, les plus importantes de ces maisons, et ce que j'ai observé de leur discipline sur le corps et l'esprit des détenus forme plus spécialement la matière de mon rapport.

C'est un fragment de ce travail, sa partie la plus générale, et en quelque sorte ses conclusions, que je soumets à l'Académie.

L'Académie n'a pas oublié que c'est devant elle, comme

devant le tribunal le plus compétent, qu'a été portée, presque dès sa naissance, la question de la réforme des prisons; que c'est dans son sein qu'elle a accompli ses principales phases, par ses discussions enfin qu'elle s'est mûrie avant d'être présentée, sous forme de loi, à celles de la législature. Elle ne s'étonnera donc pas que je vienne mettre sous ses yeux des faits nouveaux, des résultats graves, qui donnent aux dispositions de cette loi la sanction de l'expérience, et elle sera indulgente pour un travail écrit à la hâte, et auquel manquent quelques développements.

Il y a vingt-cinq ou trente ans qu'en France, au milieu du mouvement général des esprits, commencèrent à se faire jour de sérieuses idées de réforme des prisons et des malheureux qu'elles détiennent. Cela remonte, pour prendre une date, à l'année 1819, année de l'institution de la *Société royale des prisons*. A cette époque, ces maisons, considérées en elles-mêmes, étaient, en général, tellement mauvaises, leur régime tellement déplorable, qu'on dut se préoccuper d'abord d'amender leurs localités, et, du même coup, tout ce qui touche à la vie même des détenus, leur alimentation, leur vêtement, leur coucher. On se mit donc à l'œuvre, avec une ardeur toute charitable. Des améliorations considérables furent opérées. Quelques-unes même ne tardèrent pas à prendre ce caractère d'exagération qui transforme le bien en mal, et dont les réformateurs ne savent presque jamais se défendre.

En travaillant à la réforme des prisons, on vit bientôt qu'il y avait à en opérer une autre, plus difficile, mais plus nécessaire, la réforme des prisonniers; et cette idée une fois conçue, ses applications une fois tentées, l'entraînement et l'illusion vinrent de nouveau se mettre de la partie. Les prisons, pour beaucoup de réformateurs qui n'y avaient jamais pénétré, continrent, non plus des criminels, mais des hommes plutôt égarés que coupables, qu'il ne fallait qu'éclairer pour les remettre dans le droit chemin.

Le tout était donc de savoir à la lueur de quel flambeau on tenterait cette œuvre difficile, par quelle nouvelle discipline on opérerait cette transmutation.

On sut que quelque part, au delà des mers, depuis quelque temps déjà, deux systèmes de reclusion avaient pour but de transformer dans le prisonnier le vieil homme, et l'on courut, cela en valait bien la peine, assister à l'expérience.

Ici, le creuset était une cellule où, dans un isolement complet, le condamné, livré tout entier à lui-même, devait se livrer aussi tout entier aux conseils régénérateurs: Là, au contraire, réuni de jour à ses compagnons de captivité, mais séparé d'eux par la loi du silence, le prisonnier recevait en commun, avec la bienfaisante distraction du travail, les préceptes de la morale et les enseignements de la religion. Les noms de Philadelphie et d'Auburn ont été si souvent prononcés à propos de ces deux systèmes, ils ont eu un tel retentissement, qu'à peine osé-je les rappeler.

Après avoir assisté à cette double expérience, appliquée par le nouveau monde à l'amendement de ses criminels, les réformateurs revinrent en hâte procéder à la régénération de ceux de la vieille Europe. Ils transportèrent dans ses villes Auburn et Philadelphie, leurs prétentions, leurs rivalités, leur théorie et leur pratique; et tout cela certes était un grand bien. Il y avait loin des prisons anciennes, hideuses, malfaisantes, immorales, à ces nouvelles maisons, claires, propres, bien ordonnées, divisées en cellules, allongées en ateliers, et où le zèle des nouveaux agents puisait sa source dans une foi vive à l'efficacité de leurs efforts.

Mais auquel des deux systèmes devait-on donner la préférence? A celui d'Auburn, qui, n'isolant les détenus que la nuit, leur donne dans le jour, durant un travail et un enseignement collectifs, et malgré la règle du silence, la facilité de communication par les yeux, le geste et même la parole? A celui de Philadelphie, qui, séparant les détenus les uns des

autres, de jour aussi bien que de nuit, ne les laisse communiquer qu'avec des membres de la société honnête? Laquelle de ces deux disciplines atteindrait le plus sûrement ce triple but, qui doit être désormais celui de tout système de reclusion : de ramener les détenus au bien, dans la mesure où ce retour est possible; de leur ôter les moyens d'accroître mutuellement leur corruption; enfin de prévenir dans la prison même ces associations jusqu'ici inévitables, terreur et plaie de la société?

La question ainsi posée se trouvait par cela même résolue. De ces trois fins de l'emprisonnement moderne, la règle d'Auburn était absolument impuissante à atteindre aux deux dernières, et devait par conséquent voir frapper de nullité tous les efforts de ses agents pour arriver à la première. Il était au contraire de l'essence même de la règle de Philadelphie de donner complétement et sûrement le dernier de ces résultats, tout aussi sûrement le second, et par suite de rendre bien plus facile la réalisation du premier.

Tout cela a été dit fort souvent et de plus en plus mis en évidence dans les innombrables discussions qui ont eu pour objet la comparaison des deux régimes. Mais tout cela ressort bien davantage encore de l'expérience qui se fait depuis cinq ou six ans en France dans les vingt-trois prisons complétement cellulaires qui y sont en activité, et dont j'ai visité les plus importantes.

L'emprisonnement cellulaire, pris au point de vue de l'amendement des détenus, tend à ce but par le travail, par l'instruction scolaire, par l'éducation, soit morale, soit religieuse, enfin par l'exercice régulier du culte.

Un mot d'abord sur la pratique de ce dernier moyen.

Que n'a-t-on pas dit dans les livres, dans les académies, dans les congrès scientifiques, de l'impossibilité où serait le système d'incarcération cellulaire de faire participer à la fois tous les détenus au bienfait de l'office divin?

Que ne diraient pas à leur tour, de cette prétendue impossibilité, les plus vulgaires employés de nos vingt-trois prisons cellulaires ?

La maison ne consiste-t-elle, comme à Versailles, qu'en une seule nef ou galerie, dont les cellules n'occupent qu'un côté, le milieu de l'autre côté étant occupé par l'autel, les seuls guichets des cellules s'ouvrent, et, sans se voir les uns les autres, mais voyant le prêtre et l'entendant, tous les détenus assistent ensemble au même exercice religieux.

La prison est-elle constituée par une seule nef, dont les deux côtés soient remplis par les cellules, et dont l'autel occupe le fond, ce sont les portes mêmes des cellules qui s'entr'ouvrent, toutes d'un même côté, celui de l'autel, et tous les détenus, sans se voir encore, voient et entendent officier le prêtre. C'est ainsi que cela se pratique, par exemple, à Limoux, et que cela se pratiquera bientôt à Bagnères-de-Bigorre.

L'autel est-il placé au point de réunion de deux galeries, placées elles-mêmes sur un même axe, comme par exemple à Châlon-sur-Saône; se trouve-t-il au point de réunion de trois, quatre, cinq, six galeries ou plus, formant un T, une croix, une étoile, comme cela se voit à Tours, Montpellier, Bordeaux, comme cela se verra incessamment à la nouvelle prison de la Force : toujours même facilité pour les détenus de voir et d'entendre l'office divin par l'entre-bâillement de la porte des cellules, ensemble et pourtant isolément.

A-t-on volontairement, ou par suite d'une mauvaise disposition primitive de la maison, construit la chapelle en dehors de l'ensemble des cellules, comme cela existe à Pentonville, en Angleterre, ou, pour ne pas sortir de France, comme cela a lieu à Lons-le-Saulnier, et comme cela aura lieu bientôt au pénitencier des jeunes détenus de la Roquette, cette chapelle elle-même est cellulaire, et, par l'effet de dispositions fort simples et fort sûres à la fois, les détenus, sans se voir et sans se communiquer, peuvent, plus facilement encore

que de leurs cellules entr'ouvertes, voir et entendre le prêtre.

L'exercice du culte religieux dans les prisons cellulaires est donc une question résolue, et sur laquelle il n'y a plus à revenir.

L'éducation morale et religieuse des détenus dans le système cellulaire peut se faire de deux manières, qu'on peut en outre séparer ou unir. Ou bien, du pied même de l'autel, comme dans l'office de la messe, la parole régénératrice s'adressera à tous les détenus à la fois, placés pour la recevoir à la porte entr'ouverte de leurs cellules. Ou bien l'enseignement sera donné à chaque détenu dans sa cellule, soit par un instructeur moral, ainsi que cela a lieu aux Etats-Unis, soit par l'aumônier de la prison ou par des religieux qui le secondent, comme cela se pratique maintenant dans les prisons cellulaires de France. Tout cela ne saurait souffrir aucune difficulté sérieuse.

Quant au second de ces deux modes d'éducation morale, le mode en quelque sorte cellulaire, on n'oserait pas dire, je suppose, qu'il sera moins efficace que l'autre, que le laïque ou le prêtre, chargé de ces importantes fonctions, aura moins d'action sur le détenu dans l'isolement de la cellule, qu'il n'en aurait dans la promiscuité de l'éducation en commun, car la plus simple réflexion indique le contraire, et c'est du reste ce qu'attesteront, à qui les interrogera comme je les ai interrogés moi-même, les directeurs des prisons cellulaires, ou les ecclésiastiques chargés de cette partie de la discipline de ces maisons.

On peut, dans le système cellulaire, donner aux détenus l'instruction, comme on leur donne l'éducation, c'est-à-dire de deux manières. On peut leur faire l'école en commun, du pied de l'autel, par exemple ; c'est ce que j'ai vu pratiquer à la prison cellulaire de Montpellier, par M. de Villars, directeur de la maison centrale de cette ville, suivant ce qu'il pratiquait antérieurement au pénitencier des jeunes détenus de

la Roquette, et ce qui s'y pratique encore maintenant. On peut remplacer cette sorte de classe ou suppléer à son enseignement par des leçons ou des rectifications individuelles, données à chaque détenu dans sa cellule, comme cela se fait en outre au pénitencier dont je viens de parler. On peut donner aux détenus la faculté d'utiliser par la lecture le temps de leur promenade, en mettant sous leurs yeux, comme je l'ai vu faire à la prison cellulaire de Tours, un tableau où sont tracés en gros caractères les lettres de l'alphabet. A mesure que le nombre des maisons cellulaires augmentera, à mesure que l'expérience s'y étendra et s'y affermira, ces procédés, ou d'autres meilleurs, rendront de plus en plus facile l'instruction supplémentaire des détenus.

Le travail, comme exercice de l'esprit et du corps, est la condition *sine quâ non* de la possibilité de l'emprisonnement cellulaire, en même temps qu'une des parties de l'instruction qu'il peut donner et un de ses moyens de moralisation. Pour ne parler que des prisons cellulaires qu'il m'a été possible de visiter, on peut déjà voir, d'une part, combien le travail en cellule peut être varié, combien, d'autre part, il est facile d'en donner à tous les détenus. Dans les prisons cellulaires un peu considérables, dans les prisons départementales, dans celles de Montpellier, de Bordeaux, de Tours, le travail, organisé sur une grande échelle, anime toutes les cellules et donne lieu à des produits remarquables, en même temps qu'à des résultats importants pour le budget de la prison. Dans les maisons moins étendues, dans les maisons d'arrondissement, telles que celles de Limoux et de Belley, ou dans des prisons départementales situées dans un chef-lieu peu peuplé, peu industrieux, peu riche, dans celle de Lons-le-Saulnier, par exemple, il ne manque pas non plus aux détenus, et il leur manquera d'autant moins que la maison, devenue plus ancienne et conduite par un directeur plus expérimenté, aura pu établir des relations mieux entendues avec les fabrications

les plus appropriées aux besoins du pays où elle est située. Je suis persuadé que c'est là ce qui aura lieu constamment, et qu'une prison cellulaire, toutes les fois qu'un directeur habile le voudra, pourra donner et maintenir du travail à tous ses détenus. Le meilleur marché de la main-d'œuvre dans la prison procurera un écoulement sûr aux résultats de leur fabrication. Le travail libre pourra en souffrir ; mais, dans le cas même où il devrait en être ainsi, la société gagnerait encore à cette perte, car elle y gagnerait tout ce que le nouveau système des prisons retranche du tribut d'or et de sang que lèvent sur elle les délinquants et les criminels ; soit en en rendant quelques-uns meilleurs, soit en empêchant les mauvais de corrompre les bons ou les passables, soit enfin en rendant impossibles les associations des pires et des incorrigibles...

Il reste donc prouvé en fait, comme il était clair à l'avance, que l'emprisonnement cellulaire comporte, au moins autant qu'aucun autre système d'emprisonnement, l'emploi de tous les grands moyens qui peuvent opérer l'amendement des coupables, le travail, l'instruction, l'éducation morale et religieuse, enfin l'exercice régulier du culte.

Il n'est pas moins évident, ou plutôt il l'est mille fois davantage, que seul l'emprisonnement cellulaire, empêchant les détenus de communiquer entre eux, peut les empêcher de se corrompre et de s'associer. Quelques vices dans la construction générale de certaines prisons cellulaires, ou dans les dispositions de quelques-unes de leurs parties, ont pu quelquefois donner lieu à des communications, du reste bien peu dangereuses ; des détenus ont pu, par exemple, se parler par les conduits des calorifères. Mais de telles communications doivent à peine entrer en ligne de compte, et l'on sent bien que rien n'est plus facile que d'en faire disparaître les moyens.

C'est cette efficacité certaine, exclusive, de l'emprisonnement réellement individuel, d'empêcher la corruption mutuelle des détenus et plus tard leurs associations, c'est cette

efficacité qui, de plus en plus sentie et appréciée à sa valeur, a fini par imposer son nom au système. Jadis et au commencement c'était l'emprisonnement *pénitentiaire*, et il ne faudrait ni lui disputer, ni lui ôter tout à fait ce nom. L'instruction, l'éducation des détenus, l'expiation de leurs fautes par la pénitence autant que par la souffrance, tout cela est de l'essence du système, et y entrera pour une part d'autant plus grande que, depuis plus longtemps en activité, il aura fini par faire disparaître de la société et des prisons elles-mêmes ce levain des vieux criminels, gangrenés par l'incarcération en commun, et pour lesquels la peine, quelle qu'elle soit, n'amène jamais la pénitence. Mais, à supposer qu'on se soit exagéré, soit pour le présent, soit même pour l'avenir, les effets pénitentiaires du système cellulaire, son efficacité pour la réformation des détenus, il y a un résultat qu'on ne saurait s'exagérer, c'est celui qui découle de leur séparation absolue, de l'impossibilité où elle les met de se connaître, de se corrompre, de se reconnaître et de s'associer. C'est ce mérite qui, comme un cercle plus large, embrassant le mérite pénitentiaire, et devenu évident pour tous, a fini par s'écrire au front même des nouvelles prisons, sous le simple titre de *prisons cellulaires*.

C'est aussi sous ce titre que le nouveau système d'emprisonnement a eu à subir les plus vives attaques, les seules qui puissent désormais préoccuper l'administration, parce que ce sont au fond les seules qui aient jamais inquiété l'opinion publique. Je veux parler de ces assertions si obstinément répétées, que l'emprisonnement cellulaire est par lui-même de nature à altérer la santé et la raison des détenus, plus que ne les altère tout autre système d'emprisonnement, plus qu'il n'est permis à un système quelconque de peine de les altérer.

Voyons donc comment répondent à ces assertions et à ces attaques les faits qu'il m'a été donné d'observer dans les prisons cellulaires que j'ai visitées.

Première question, relative à la santé du corps.

Les prisons cellulaires ont-elles plus de malades et donnent-elles plus de morts que les prisons de l'ancien régime?

Pour ce qui est de la proportion des maladies, on peut établir, comme terme de comparaison, que, dans la vie libre, chez les classes pauvres et à un âge moyen de trente à quarante ans, il y a environ, sur 100 individus, 2 malades.

Dans les prisons de l'ancien régime, il y a, approximativement, sur 100 individus de cet âge, 4, 5, 6 malades. C'est là, à peu près, la proportion des maladies dans une prison dont je suis le médecin, la prison du dépôt des condamnés. Son infirmerie contient en moyenne 20 à 25 malades sur une population de 400 détenus. C'est une proportion analogue que j'ai rencontrée, le 24 août 1846 dans la maison centrale de Nîmes. Elle avait, ce jour-là, 52 malades à l'infirmerie, sur un total de 1,067 détenus adultes.

Or, quelle est, dans les maisons cellulaires que j'ai visitées, la proportion des malades à la totalité de la population?

Dans la prison cellulaire de Lons-le-Saulnier, cette proportion était, le jour où je l'ai examinée, de 3 malades ou indisposés sur une population de 70 détenus.

Dans celle de Montpellier, elle était de 2 sur un total de 110 détenus.

Dans celle de Bordeaux, elle était de 9 sur un total de 209 détenus, y compris les 54 prisonniers encore abandonnés à la vie en commun. Mais de ces 9 malades, 4 n'étaient atteints que d'affections honteuses, indépendantes du régime de toute prison.

Dans la prison de Tours, la proportion des malades était de 5 sur un chiffre de 110 détenus.

Dans celle de Versailles enfin, il n'y avait pas de malades sur le total de ses détenus, lequel se montait à 45.

Toutes ces proportions sont manifestement inférieures à

la proportion habituelle des maladies dans les anciennes maisons de correction et de reclusion.

Mais dire que les prisons cellulaires ont moins de malades que les prisons de l'ancien régime, c'est dire qu'elles donnent moins de morts, et c'est précisément ce qui a lieu.

Dans la vie libre, chez les classes pauvres et à un âge moyen de trente à quarante ans, il meurt annuellement un peu moins de 2 individus sur 100. C'est là, et sans attacher à ce chiffre l'idée d'une exactitude mathématique que la statistique ne comporte pas, c'est là ce qui résulte des recherches qu'on doit sur ces matières aux hommes qui s'en sont le plus et le mieux occupés, et par exemple à M. de Montferrand, à M. Quételet, et à nos savants confrères, MM. Ch. Dupin, Benoiston de Châteauneuf et Villermé.

Dans les prisons de l'ancien régime, dans les maisons de correction, dans les maisons centrales, dans les bagnes, la mortalité est double au moins de ce qu'elle est dans la vie libre du pauvre, c'est-à-dire qu'elle va annuellement à 4, 5, 6 sur 100. Ce fait a été établi par les études récentes du docteur Chassinat, *sur la Mortalité dans les bagnes et dans les maisons centrales de force et de correction*. Il découle encore de mes propres observations dans la prison du dépôt des condamnés et dans diverses maisons centrales, notamment dans celle de Nîmes.

Dans la prison du dépôt des condamnés, par exemple, la mortalité, calculée sur une période de neuf ans, s'est trouvée de 4,21 p. 0/0. Le maximum a été de 8,10; il correspond à l'année 1844. Le minimum a été de 2,47 : il correspond à l'année 1837.

Quoique ce chiffre de la mortalité dans la prison du dépôt des condamnés ne soit pas des plus élevés, aucune cependant des maisons cellulaires que j'ai visitées n'y atteint, à beaucoup près.

Ainsi, la maison cellulaire de Lons-le-Saulnier, qui compte

86 cellules, n'avait encore, à l'époque à laquelle je la visitai, aucun mort depuis trois mois qu'elle était en activité.

Ainsi, la maison cellulaire de Montpellier, composée de 84 cellules, n'a eu, depuis deux ans qu'elle est ouverte, qu'un seul mort sur plus de 1,000 détenus.

Ainsi la prison cellulaire de Tours, constituée par 112 cellules, n'a eu que 2 morts en vingt-huit mois, et sur un total de plus de 1,200 détenus.

Ainsi, la prison cellulaire de Versailles, composée de 62 cellules, n'a pas eu un seul mort depuis qu'elle est en activité et sur un total de près de 300 détenus des deux sexes.

Ainsi, enfin, l'importante prison de Bordeaux a vu, depuis qu'elle est cellulaire, sa mortalité diminuer de plus d'un tiers. Ce fait m'a été attesté à la fois par le directeur de cette maison, M. Bonnard, par son médecin, M. le docteur Arnozan, enfin par un membre de sa commission de surveillance, M. le docteur Arthaud.

Deuxième question, relative à la santé de l'âme.

Voici comment on avait posé et résolu cette question.

On avait dit : dans la société libre et honnête, sur 1,000 individus, il y a un chiffre d'aliénés qui est 1. Sur le même nombre d'individus dans l'emprisonnement cellulaire, ce chiffre est de 2, 3, 4. Donc l'emprisonnement cellulaire rend insensé.

C'était cette manière de résoudre la question qui était insensée.

Il fallait dire, et je crois avoir dit le premier dans un mémoire que j'ai lu à l'Académie (1) :

Dans la vie libre et honnête, il y a, sur 1,000 individus, un nombre d'aliénés qui n'est pas de 1, mais de 2. Dans toute vie prisonnière, pour des raisons que j'ai exposées dans mon

(1) *De l'Influence de l'emprisonnement cellulaire sur la raison des détenus*, mémoire lu à l'Académie des sciences morales et politiques, dans sa séance du 23 mars 1844. (Publié dans les *Annales médico-psychologiques*, 1844, t. III et IV.)

travail, et qu'il est bien facile de deviner, ce chiffre d'aliénés doit être beaucoup plus considérable.

Dans les prisons de l'ancien régime, dans celle du dépôt des condamnés à Paris, par exemple, ce chiffre est de 4, 5, 6, 7 et plus.

Dans les prisons du nouveau régime il n'est que de 2, 3, 4, 5 au plus.

Donc ces prisons donnent moins d'aliénés que les anciennes.

Lors de la discussion de la nouvelle loi des prisons à la chambre des députés, M. le ministre de l'intérieur voulut mettre à l'épreuve la généralité de cette assertion. Il ordonna en conséquence qu'on lui fît savoir quelle était la proportion des aliénés dans les 21 maisons centrales de France. Il s'en trouva plus de 10 sur 1,000. Je pus, l'année dernière, vérifier *de visu* la réalité de cette proportion dans la maison centrale de Melun et dans la prison préventive de Roanne à Lyon. Cette année, je l'ai vérifiée de la même manière dans les deux maisons centrales de Nîmes et de Montpellier.

La maison centrale de Nîmes contenait, le jour où je la visitai pour la dernière fois, 967 détenus adultes. Le directeur, le sous-directeur, l'inspecteur de cette maison, m'avaient dit que dans ce nombre se trouvaient de 10 à 15 aliénés. Je voulu constater le fait. En présence de ces fonctionnaires et des frères qui font l'office de gardiens, je fis venir un à un les détenus qui m'étaient signalés comme frappés à un plus ou moins haut degré de trouble de l'intelligence, et dont j'avais déjà aperçu quelques-uns durant mes visites antérieures dans les diverses parties de la maison.

Le nombre des individus atteints ou soupçonnés de dérangement d'esprit se monta à 20. Parmi eux, quelques-uns n'étaient que bizarres, colères, difficiles à vivre. Pour d'autres, à la suite d'un examen qui ne pouvait pas être bien long, je dus rester dans le doute. Mais 9 étaient bien évidemment aliénés. J'épargne à l'Académie l'indication de leurs

divers genres de folie. Elle se trouvera dans mon rapport (1).

(1) Je signalerai, à propos de la maison centrale de Nîmes, un fait curieux et important qu'on y observe, et qui est relatif à la manière différente dont le même mode d'emprisonnement peut agir sur deux races d'hommes différentes.

On sait que, pour motiver le reproche adressé à la prison cellulaire de Philadelphie, de tuer hors de toute proportion le corps et l'âme de ses détenus, on avait confondu dans le chiffre de ces deux sortes de morts les blancs et les noirs, les Caucasiques et les Africains. M. Moreau-Christophe fit observer que c'était là une confusion qui, si elle était sincère, était loin d'être légitime. Bientôt je fis toucher au doigt les raisons qui établissent que le chiffre des morts et des insensés dans le pénitencier de Cherry-Hill devait s'augmenter dans une proportion, considérable de celui des morts et des insensés de race noire. Presque en même temps un des médecins du pénitencier de Philadelphie, M. Hartshorne, se livrait aux mêmes considérations et arrivait aux mêmes conclusions.

Or, ce qu'on observe au pénitencier américain pour deux races différentes, la blanche et la noire, on l'observe à la maison centrale de Nîmes pour les deux races qui l'habitent, les Européens et les Arabes.

Cette prison, sur sa population d'environ 1,000 détenus adultes, compte à peu près 70 Arabes.

Les morts et les fous, parmi ces derniers, sont proportionnellement bien plus nombreux que chez les détenus français ou européens.

La proportion des morts européens étant de 5 p. 0/0, celle des morts arabes est de 12; et il en est de même de la proportion des insensés de ces deux espèces de détenus.

Comment pourrait-il en être autrement? Comment, sans un immense péril pour la santé du corps et de l'âme, soumettre à la sévérité de notre emprisonnement une race essentiellement vagabonde, condamner au travail de la maison centrale des hommes qui, dans la liberté du désert, ne savent et ne veulent manier que leur cheval et leur fusil?

Aussi, un de ces malheureux dont on voulait faire un bottier, passant successivement de la surprise à la colère, de la colère à la folie, avait-il fini, dans son délire, par coudre, pour tout travail, son bonnet à la peau de sa tête, et ses deux lèvres l'une à l'autre (*).

Un autre Arabe, ancien cavalier d'Abd-el-Kader, avait tué sa femme dans une correction un peu vive. La loi française le saisit et le condamne; on lui fait pourtant grâce de la vie, mais il la passera en prison. Dans son étonnement d'une telle justice, il devient furieux, se refuse à tout travail, à toute discipline : il se serait fait tuer; on lui cède, on tolère son oisiveté. Enveloppé de son burnous, accroupi dans une petite cour de la maison centrale, il ne communique avec personne, pas même avec ses coreligionnaires. Il ne m'a pas été possible de reconnaître si son invincible mutisme doit être attribué à l'obstination de la volonté ou au dérangement de la raison.

(*) Je tiens ce fait du préfet du Gard, l'honorable M. Darcy, qui en a été témoin.

Dans la maison centrale de femmes de Montpellier, peuplée, en nombres ronds, de 500 détenues, existe une salle dite des *séparées*, des *séquestrées*, ou enfin des *aliénées*. Cette salle, au moment de ma visite, contient 10 détenues. Toutes ont au moins l'esprit faible, excitable; les idées peu suivies. Souvent elles refusent de travailler, et on les a ainsi réunies dans un local particulier, soit pour les surveiller plus étroitement, soit pour les empêcher de troubler le travail ou la tranquillité des ateliers.

Sur ces 10 femmes il y en a une qui, à une certaine époque, est en proie à un accès de folie. Une deuxième est atteinte d'hallucinations en vertu desquelles elle croit entendre ses enfants. Une troisième, condamnée pour infanticide, a été prise, à la suite de la mort de sa mère, d'accès de manie intermittente. Chez une quatrième existe un commencement de démence.

Je trouve, en outre, dans les cachots ou cellules de punition, deux détenues, dont l'une est dans un état d'exaltation religieuse réellement maniaque, et dont l'autre offre, avec une excessive loquacité, de la singularité, de l'incohérence même des idées.

Il résulte de là que, dans la maison centrale de Montpellier, même après un examen insuffisant, je rencontre sur une population de 500 détenues un chiffre de dérangement intellectuel qui peut être évalué à 5, chiffre, par conséquent, le même que celui que m'a offert la maison centrale de Nîmes.

Voici maintenant ce que j'ai constaté sur ce sujet dans les prisons cellulaires que j'ai examinées.

Dans les prisons cellulaires de Lons-le-Saulnier, de Montpellier, de Tours, de Versailles, je ne trouve, je ne dirai pas aucun cas de folie déclarée ou violente (on ne l'y eût pas conservé), mais aucun indice d'un dérangement intellectuel qui fût un acheminement à cette affection.

Dans la seule maison de Bordeaux on me montre deux dé-

tenus chez lesquels semble exister un certain trouble de l'intelligence. L'un d'eux me paraît atteint d'une affection cérébrale seulement typhoïde ; l'autre est un ancien infirmier de l'hospice des aliénés de cette ville, qui me semble simuler la folie. Le directeur et le médecin de la prison ont sur lui la même opinion.

Quant au nombre des aliénés observés dans ces diverses maisons, avant l'époque de ma visite et depuis leur mise en activité, je dirai qu'il n'y en a pas eu un seul dans la prison de Lons-le-Saulnier, durant une période de trois mois, et sur un chiffre moyen de plus de 60 détenus; pas un seul dans celle de Versailles, durant une période de quinze mois et sur un total de près de 300 détenus; que la maison de Montpellier n'en a eu que quatre dans une période de deux ans et sur un total de près de 1,000 détenus; que celles de Bordeaux et de Tours n'en ont pas vu une proportion plus grande, et que, suivant la remarque des directeurs et des médecins de ces deux établissements, aucun, ou presque aucun de ces cas déjà si rares de dérangement intellectuel ne peut être considéré comme le résultat de l'emprisonnement cellulaire. J'ajouterai enfin que, l'année dernière, la prison cellulaire de Châlon-sur-Saône, à l'époque où je la visitai, n'avait pas eu un seul aliéné sur une population moyenne de 80 détenus, et dans une période de plus d'un an.

Maintenant qu'il est, ce me semble, bien établi par les faits que les prisons cellulaires, celles au moins que j'ai examinées, ne compromettent, par leur discipline, ni la vie, ni la raison des détenus, ou, si l'on veut, les compromettent beaucoup moins que les prisons de l'ancien régime, on peut, interrogeant la logique, car la logique est de mise partout, se demander pourquoi ces maisons, telles qu'elles doivent être, telles qu'elles sont, telles que je les ai vues, produiraient un résultat contraire, c'est-à-dire donneraient plus de morts et d'insensés que les prisons de l'ancien régime.

Dans les prisons anciennes, les détenus ont des vivres maigres cinq ou six fois la semaine, des vivres gras une ou deux fois.

Dans les prisons cellulaires, les détenus ont des vivres maigres cinq ou six fois la semaine, des vivres gras une ou deux fois.

Dans les prisons anciennes, les détenus passent leur journée à travailler, leur nuit à dormir.

Dans les prisons cellulaires, les détenus passent leur journée à travailler, leur nuit à dormir.

Dans les prisons anciennes, les détenus se promènent au grand air environ une heure par jour.

Dans les prisons cellulaires, les détenus se promènent au grand air environ une heure par jour.

Jusque-là tout est identique dans la pratique des deux systèmes. Mais voici en quoi ils diffèrent.

Dans l'emprisonnement cellulaire, le détenu mange, dort, travaille, se promène seul, je veux dire absolument séparé de ses compagnons de captivité.

Est-ce donc que cet isolement où on le tient d'hommes qu'il n'a jamais vus, qu'il ne connaît pas, qu'il ne doit pas connaître, parce que ce sont de malhonnêtes gens, serait capable à lui seul d'opérer sur son corps et son âme un tel ravage, que de le rendre malade ou fou? Faut-il donc à un malfaiteur, sous peine de mort corporelle ou morale, la compagnie d'autres malfaiteurs? Ce serait une sociabilité singulière et une nécessité malheureuse; car, pour d'autres relations, l'emprisonnement cellulaire en offre beaucoup, et rien de plus facile que de les y multiplier. Visite du gardien qui, le matin, ouvre la porte des cellules lors de l'ablution et de la prière, et préside à leur nettoiement. Visite du gardien qui, deux fois par jour au moins, apporte les aliments. Visites du gardien ou du contre-maître qui distribue l'ouvrage, le visite, ou enseigne à le confectionner. Visite du gardien qui mène

le détenu à la promenade, et le surveille pendant qu'elle a lieu. Visites, enfin, de l'aumônier, de l'instituteur, du médecin, du directeur, de quelqu'un des membres de la commission de surveillance, etc.

De toutes ces visites, que j'ai vues mises en pratique dans les maisons cellulaires, dix au moins sont inévitables. Il faut y joindre, le dimanche, indépendamment des offices divins dans lesquels le détenu voit et entend le prêtre, des conférences avec cet ecclésiastique, ou les religieux chargés de le seconder.

Est-il possible, je le demande, d'appeler une telle incarcération, une telle vie, une vie d'isolement cellulaire; de voir dans sa tristesse et sa compression une cause de maladie du corps ou de l'esprit?

Que ceux qui, dans leur ignorance, se sont faits de bonne foi les échos de cette opinion aillent donc visiter ces maisons cellulaires dont ils ont pris une si fausse idée; qu'ils interrogent ces détenus, objets de leur pitié chimérique, dont les uns, après avoir éprouvé par eux-mêmes la sévérité des deux régimes, ne craignent rien tant que de retourner à l'ancien; dont les autres, nouveau-venus dans les prisons, après un, deux, trois ans d'incarcération cellulaire, demandent avec instance de finir dans leurs cellules les dix, douze, quinze ans de détention auxquels ils sont condamnés; qui tous enfin, dans cette solitude qui est si peu solitaire, déjà relevés à leurs propres yeux par les soins dont on les entoure, se font de leur cellule une sorte de petit chez soi, meublé d'un lit qui est le leur, d'un métier qui est le leur, d'une table, d'ustensiles, de livres, qui sont les leurs. Et il est probable qu'à l'aspect de ces prisons, qui ressemblent si peu à des prisons, à celles au moins de l'ancien système, à l'aspect de ces cellules si propres et si bien ordonnées, à l'aspect de ces détenus si bien portants, si actifs, ils se diront à eux-mêmes ce qu'un spirituel député disait au directeur de la prison de Bordeaux :

« En vérité, je n'avais pas idée de ce que peut être et de ce qu'est déjà, en France, le système cellulaire, et je dois avouer que j'ai combattu ce que je ne connaissais pas. »

Un autre membre de la chambre des députés, frappé, comme tous les autres visiteurs, de la tenue, de l'ordre et des résultats de la prison cellulaire de Tours, écrit sur le registre d'observation de cette maison, que ce sont là d'immenses difficultés miraculeusement vaincues, et que, pour renouveler le même miracle, il faudrait trouver les mêmes hommes, les mêmes administrateurs, les mêmes ressources, ce qui lui paraît impossible. Que l'honorable député soit donc satisfait : ces mêmes hommes, ces mêmes administrateurs, ces mêmes ressources existent à Bordeaux, à Montpellier et bien ailleurs, et il serait singulier qu'il en fût autrement. Sans rien diminuer du mérite des directeurs de ces diverses maisons, sans rien retrancher des éloges qui leur sont si légitimement dus, il n'y a pas moyen de les regarder comme des créatures dont le moule aurait été brisé; il n'y a pas moyen d'accorder que, sur une population de plusieurs millions d'hommes, qui en compte, dans toutes les carrières, tant d'intelligents et d'inoccupés, officiers sans soldats, avocats sans procès, médecins sans malades, administrateurs sans administration, il n'y en a pas quelques centaines capables de diriger les nouvelles prisons, bien plus faciles, quoi qu'on en ait dit, à diriger que les anciennes, et par exemple que les maisons centrales. Les hommes honorables qui sont à la tête de ces prisons n'accepteraient pas un tel éloge, et il serait bon de le leur épargner. Pendant quelques années encore les maisons cellulaires manqueront plus aux directeurs que les directeurs aux maisons cellulaires. Là n'est pas la difficulté ; elle est, si elle est quelque part, dans l'idée fausse qu'ont donnée du nouveau système des discussions qui n'ont pas toujours été sincères, et auxquelles manquait une condition capitale, la connaissance des faits. Pour éclairer l'opinion publique, pour ramener les

hommes qui s'en sont faits les promoteurs ou les échos, il n'y a plus maintenant qu'une chose à leur dire : Il existe en ce moment, en France, vingt-trois maisons où l'emprisonnement cellulaire peut être apprécié dans ses œuvres ; allez les visiter, et jugez.

L'état actuel de ces maisons a quelque chose de si remarquable, les résultats en sont si frappants, qu'on se réfugie dans une dernière objection.

On dit : Sans doute, un an, deux ans, trois ans d'isolement cellulaire, nous le voyons, ne nuisent ni à la santé du corps, ni à celle de l'esprit ; mais qui nous répondra que cet isolement, étendu aux longues peines, aux peines de dix, quinze, vingt ans, et enfin aux peines perpétuelles, n'aura pas des résultats contraires, des résultats fâcheux, déplorables, pour la vie et la raison des détenus? L'expérience d'un tel isolement n'a pas été faite, et nous l'attendons pour nous prononcer.

Il y aurait une première réponse à faire à cette difficulté ; mais il faudrait aller la chercher au delà des mers. On ferait remarquer qu'en Amérique, dans l'Etat de Pensylvanie, ce n'est pas seulement à un ou deux ans d'encellulement, et d'un encellulement plus rigoureux que le nôtre, qu'ont résisté la santé et la raison des détenus, mais bien à dix ou douze ans de la même peine. On sait maintenant à quoi s'en tenir, et j'ai, je crois, un peu contribué à ce résultat, sur cette fantasmagorie de cas de mort et de folie qu'on évoquait contre la discipline de Cherry-Hill ; elle s'est évanouie au grand jour de la discussion. Dans les trois derniers rapports qui nous sont arrivés des Etats-Unis sur ce pénitencier, c'est à peine si, dans ce qui est relatif à ses résultats sanitaires, on trouve quelques vestiges de ces faits accusateurs que la société auburnienne de Boston grossissait au verre de sa loupe.

Mais laissons à l'Amérique ce qui appartient à l'Amérique, et pour juger et assurer l'avenir d'un système d'emprisonne-

ment qui a déjà pu prendre le titre de français, n'invoquons que l'expérience française.

Sans doute, et je veux le dire tout d'abord, l'emprisonnement cellulaire donnera lieu à un nombre d'autant plus considérable de cas de mort et de folie que sa durée sera plus longue. Mais est-ce là un résultat particulier à ce mode d'emprisonnement? Croit-on que, dans l'incarcération ordinaire, la maison de correction, la maison centrale, le bagne, il soit indifférent pour l'esprit comme pour le corps que la peine soit de deux ans, ou de vingt, de trente ans, de toute la vie? Croit-on de plus que, pour un certain nombre de détenus, pour leur esprit plus encore que pour leur corps, ce ne soit rien que cette vie de quinze, vingt, cinquante ans et plus passée dans une promiscuité abominable, qui fait des prisons en commun une société particulière, à tout jamais reniée par la grande, et au seuil de laquelle devraient être écrites les lignes désespérées que Dante lut sur la porte de l'enfer? On s'obstine à comparer les conditions et les effets de l'emprisonnement cellulaire à ceux de la vie ordinaire, comme si les peines, dans leurs conditions expiatoires et comminatoires, ne prélevaient pas et ne devaient pas prélever, dans tout système, un tribut, que j'appellerai légitime, sur la vie, la raison même des coupables.

Or, ce tribut ne sera certainement pas plus considérable, il le sera beaucoup moins, quelle que soit la durée de la peine, dans l'emprisonnement cellulaire que dans l'emprisonnement en commun.

Il est un fait incontestable qu'a déjà donné l'expérience de nos maisons cellulaires, c'est que le moment où leur mode d'incarcération agit le plus sur l'esprit, et par l'esprit sur le corps, ce sont les premiers jours, les premières semaines, les premiers mois de l'emprisonnement. C'est alors qu'a lieu exclusivement, quand elle a à se produire, l'explosion de la tristesse. Bientôt, par suite de la connaissance qu'acquiert le détenu de la peine à laquelle il est soumis, par suite du nom-

bre et de la nature des communications qui la tempèrent, par l'effet du travail, de la prise de possession de la cellule et de ce qui la meuble, ces fâcheux mouvements se calment. L'habitude se prend, le bien-être la suit, et il en résulte ce que nous savons, ce que nous avons vu, c'est-à-dire des conditions physiologiques et psychologiques bien supérieures à ce que donne l'emprisonnement en commun.

Que ces conditions puissent persister durant cinq ans et même dix ans; qu'on puisse sans danger élever à ce chiffre la durée de l'emprisonnement cellulaire; on ne le conteste plus guère. Mais beaucoup d'opposant au système ne veulent pas aller au delà. Et ce qu'ils en redoutent, c'est infiniment moins son action sur le corps que son influence sur l'esprit. Ils se résoudraient bien à voir l'emprisonnement cellulaire tuer un plus grand nombre de détenus que n'en tue l'emprisonnement ordinaire; mais ils ne supporteraient pas qu'il eût le même effet sur la raison. Que si, dans les longues peines, la cellule était pour l'intelligence deux fois seulement plus meurtrière que l'ancien mode d'emprisonnement, ils reculeraient, et je ne dis pas qu'ils auraient tort, dans son application à toute l'échelle des condamnations.

Mais pour quelle raison les longues peines donneraient-elles lieu à un tel résultat ? Pourquoi ce qui a duré cinq ans, dix ans, n'en durerait-il pas vingt, trente, quarante ? Est-ce que, dans les longues détentions, le travail, la lecture, l'enseignement scolaire et moral cesseraient d'animer la cellule ? Est-ce que la solitude y serait plus profonde, moins rompue par ces communications dont j'ai donné plus haut la liste ? Est-ce que la promenade au grand air n'y serait pas aussi fréquente et d'aussi longue durée ?

J'ai dit combien sont nombreuses et variées ces communications qui annihilent la solitude de l'emprisonnement cellulaire. J'ajouterai que, si l'on voulait en tenter l'expérience, on pourrait les multiplier encore, aller en cela jusqu'à l'abus.

Déjà, dans une de nos prisons cellulaires, celle de Tours, se mêle, durant l'office divin, à la voix du prêtre celle de l'orgue, aux consolations de la prière les adoucissements de la musique. Rien ne serait plus facile, durant la semaine, que d'user encore ou plutôt d'abuser de ce moyen de distraction. Qui est-ce qui empêcherait en outre d'imposer aux gardiens le devoir de faire aux détenus, indépendamment des visites nécessitées par le service, d'autres visites, qui seraient presque des visites du monde? Qu'est-ce qui s'opposerait à ce que chaque détenu, en sus de sa promenade quotidienne, vînt à tour de rôle, ou plutôt comme récompense de sa résignation, de l'amélioration de ses sentiments, communiquer quelques instants avec les gardiens, dans la pièce où ils se tiennent? etc., etc.

Mais je me hâte de le déclarer, je suis loin de recommander ces communications supplémentaires, qui seraient tout au moins inutiles. Je n'ai voulu, en les signalant, que montrer, par quelques exemples, que la solitude de l'incarcération cellulaire, déjà si peu solitaire, pourrait le devenir encore moins, si, dans l'intérêt de l'application de ce mode d'emprisonnement à toute la durée des peines, on croyait devoir faire quelque concession à des craintes exagérées. Pour moi, comme pour tous les hommes qui ont vu fonctionner le nouveau système, il est une autre crainte à concevoir, une crainte de nature opposée : c'est que cette prétendue rigueur de l'emprisonnement cellulaire ne soit déjà plus assez rigoureuse, et qu'elle ne tende à le devenir de moins en moins. Ce qu'il y a de sûr, et cette observation est assez importante pour que je la répète en terminant, c'est que les détenus qui en ont fait l'épreuve, qu'ils puissent ou non la comparer à celle de l'emprisonnement en commun, demandent, et cela en nombre considérable, à subir dans la cellule des reclusions de dix, quinze, vingt ans, des reclusions à perpétuité. Ils sentent bien que ni leur corps, ni leur esprit n'auront le moins du monde à souf-

frir de ce mode de captivité. Or, s'il peut y avoir sur ce sujet des inductions légitimes, des prévisions presque assurées, ce sont celles qui ont pour base l'expérience même des parties intéressées.

MÉMOIRE

SUR

LE VRAI ET LE FAUX OPTIMISME

PAR

M. FRANCISQUE BOUILLIER.

Je veux défendre l'optimisme contre les grossiers sarcasmes de l'empirisme et contre les subtiles objections d'une fausse métaphysique, qui prétend le condamner au nom de la toute-puissance et de la liberté souveraine de Dieu. Défendre la cause de l'optimisme, c'est défendre la cause même de la divine Providence. Otez l'optimisme, et à la place d'une Providence bienfaisante, gouvernant toutes choses par les lois les meilleures, je ne vois qu'une Providence indifférente entre le bien et le mal, capricieuse et fantasque, digne de haine plutôt que d'amour. Il faut donc s'attacher fortement à l'optimisme, combattre les objections, dédaigner les sarcasmes et ne pas légèrement sacrifier aux injustes réclamations d'une expérience bornée et aveugle l'autorité de la raison.

En effet la raison nous impose l'optimisme, qu'elle déduit rigoureusement de l'idée de la perfection infinie de Dieu. Dieu serait-il souverainement intelligent, s'il ne voyait pas le meilleur? serait-il souverainement sage, si, le voyant, il ne le faisait pas? Le monde, son ouvrage, doit donc être le meil-

leur des mondes possibles. La plupart des grands métaphysiciens ont vu et proclamé cette conséquence. A Leibnitz revient sans doute l'honneur d'avoir mieux qu'aucun autre développé et défendu l'optimisme, mais non pas celui de l'avoir inventé.

Pour ne pas remonter jusqu'à la philosophie ancienne et à Platon (1), tous les antécédents de l'optimisme de Leibnitz se trouvent dans la philosophie cartésienne, dans Descartes, dans Spinoza et surtout dans Malebranche. Dans les *Principes*, Descartes s'élève tout aussi vivement que Leibnitz contre l'idée vulgaire qui fait de l'homme le centre et le but de la création tout entière, et en conséquence la mesure unique de la bonté de l'ordre et du caractère providentiel des choses (2). Il est vrai qu'il soutient la liberté d'indifférence en Dieu, mais en même temps, et par une conséquence évidente, il soutient l'optimisme. Il en pose très-clairement les principes dans les passages suivants de la 4e *Méditation*. « De plus il me vient à l'esprit qu'on ne doit pas considérer une seule créature séparément lorsqu'on recherche si les ouvrages de Dieu sont parfaits, mais généralement toutes les créatures ensemble, car la même chose qui pourrait peut-être, avec quelque apparence de raison, sembler fort imparfaite si elle était seule dans le monde, ne laisse pas d'être très-parfaite, considérée comme faisant partie de tout cet univers; et quoique, depuis que j'ai fait dessein de douter de toutes choses, je n'aie encore connu

(1) « Le roi du monde a imaginé, dans la distribution de chaque partie, le système qu'il a jugé le plus facile et le meilleur, afin que le bien eût le dessus et le mal le dessous dans l'univers. C'est par rapport à cette vue du tout qu'il a fait la combinaison générale des places et des lieux que chaque être doit prendre et occuper d'après ses qualités distinctives. » (*Les Lois*, xe livre, traduction de M. Cousin.)

Platon dit encore dans le *Timée* : « Celui qui est parfait en bonté n'a pu et ne peut rien faire qui ne soit très-bon..... En conséquence il a organisé l'univers de manière à ce qu'il fût par sa constitution même l'ouvrage le plus beau et le plus parfait. »

(2) *Principes*, 3e partie, art. 3.

certainement que mon existence et celle de Dieu, toutefois aussi, depuis que j'ai reconnu l'infinie puissance de Dieu, je ne saurais nier qu'il n'ait produit beaucoup d'autres choses, ou du moins qu'il n'en puisse produire, en sorte que j'existe et suis placé dans le monde comme faisant partie de l'universalité de tous les êtres. » Plus loin il dit : « Il est certain que Dieu veut toujours le meilleur. »

Spinoza est aussi optimiste à sa manière, et soutient que toutes les choses, étant le résultat nécessaire de la nature de Dieu, ont dû être produites avec la plus haute perfection possible (1).

Malebranche donne de bien plus grands développements à l'idée de l'optimisme, mais néanmoins il demeure au-dessous de Leibnitz parce qu'il n'y fait pas encore entrer l'idée de la perfectibilité universelle, qui selon nous, en est un fondement nécessaire. A défaut de la perfectibilité, et pour faire le monde digne de Dieu, Malebranche a recours à la théologie chrétienne, il invoque le mystère de l'incarnation, c'est-à-dire l'union d'une personne divine avec le monde (2). Il soutient que cette union est le complément nécessaire de l'optimisme, et que par elle seulement le monde sanctifié et divinisé peut se concilier avec les perfections infinies de Dieu. Mais d'ailleurs il parle comme Leibnitz : « Dieu a vu de toute éternité tous les ouvrages possibles et toutes les voies possibles de produire chacun d'eux, et comme il n'agit que pour sa gloire et selon ce qu'il est, il s'est déterminé à vouloir l'ouvrage qui pouvait être produit et conservé par des voies qui, jointes à cet ouvrage, doivent l'honorer davantage que tout autre ouvrage produit par toute autre voie (3). » Quelles sont ces voies? Selon Malebranche, ce sont les plus simples et les plus fécondes. Leibnitz signale lui-même l'identité de cette doctrine avec la sienne :

(1) *Éthique*, Ire partie, prop. 33 et les scolies.
(2) 9e *Entretien métaphysique*, paragraphe 4 et 5.
(3) *Ibid.*

Ces voies de Dieu sont les plus simples et les plus uniformes, parce qu'il choisit les règles qui se limitent le moins les unes les autres. Elles sont aussi plus fécondes par rapport à la simplicité des voies. C'est comme si l'on disait qu'une maison a été la meilleure que l'on pût faire avec la même dépense. On peut même réduire ces deux conditions, la fécondité et la simplicité, à un seul avantage qui est de produire le plus de perfection possible, et par ce moyen le système du P. Malebranche se réduit en cela au mien (1). »

Cependant l'autorité de tant de grands métaphysiciens, jointe à celle de la raison elle-même, n'a pas réussi à sauver l'optimisme même du ridicule; Voltaire l'a accablé de railleries et de sarcasmes devenus populaires. Qui n'a pas entendu tourner en dérision ce fameux principe, que « tout est au mieux dans le meilleur des mondes possibles? » qui ne l'a pas entendu répéter avec une amère ironie et contre l'optimisme et contre la divine Providence? Mais ce discrédit presque populaire n'atteint que les fausses interprétations par lesquelles trop souvent l'optimisme a été défiguré, et non pas l'optimisme lui-même. En effet, autant l'optimisme bien entendu s'élève triomphant au-dessus de toutes les railleries des beaux esprits et de toutes les objections métaphysiques, autant l'optimisme mal entendu succombe ridiculement sous les continuels démentis de l'expérience. Il y a un faux et il y a un vrai optimisme, qu'il faut sévèrement distinguer l'un de l'autre. Abandonnons le premier aux répulsions du sens commun et au ridicule qu'il mérite, mais tâchons d'élever l'autre à une hauteur où il soit à l'abri de toutes les atteintes.

Signalons d'abord trois fausses interprétations de ce principe, que tout est au mieux dans le meilleur des mondes possibles. Les uns l'ont entendu de chaque individu en particulier; les autres, non pas des individus, mais des espèces, non

(1) *Théod.*, 2e partie, paragraphe 208.

pas de tel ou tel homme, mais de l'humanité tout entière et du globe qu'elle habite; les autres enfin l'ont entendu de tout l'univers, mais de l'univers considéré dans un point du temps, et seulement tel qu'il est dans son état actuel. De là trois sortes de faux optimisme plus ou moins grossières, plus ou moins en contradiction avec l'expérience et la raison.

La plus grossière de toutes est la première. Quel mépris ne faut-il pas faire de l'expérience et de la raison pour prétendre que tout est au mieux dans le monde au regard de chaque individu? Par quel sophisme prouver que tout est au mieux pour celui que la misère ou la douleur accable et, pour cet homme de bien victime des méchants? Néanmoins cette sorte d'optimisme n'est ni si rare ni si innocente qu'on pourrait le croire au premier abord. Déguisé sous la forme d'un système de compensations entre les peines et les plaisirs du riche et du pauvre, du puissant et du faible, il jouit de la faveur des heureux du siècle. Quel peut être l'effet de ce système de compensations chimériques ignorées des victimes et aperçus seulement par ceux qui raisonnent à froid sur leur misère, sinon d'établir faussement que tout est au mieux pour tous les individus et toutes les classes de la société, et en conséquence de protéger l'égoïsme des uns et consacrer les misères des autres? La Bruyère fait justice en quelques mots de ce dangereux optimisme : « On demande, dit-il dans le chapitre sur les grands, si en comparant ensemble les différentes conditions des hommes, leurs peines, leurs avantages, on n'y remarquerait pas un mélange ou une espèce de compensation de bien et de mal qui établirait entre elles l'égalité, ou qui ferait du moins que l'une ne serait guère plus désirable que l'autre. Celui qui est puissant, riche, et à qui il ne manque rien, peut former cette question, mais il faut que ce soit un homme pauvre qui la décide. »

L'optimisme est encore dans le faux quand il ne va pas au delà des espèces, de l'humanité et de notre petit monde. En effet, si

tout ne va pas au mieux pour chaque individu, tout non plus ne va pas au mieux pour les genres et les espèces, et si tout ne va pas au mieux pour chaque homme, tout non moins certainement ne va pas au mieux pour l'humanité. Est-il besoin de dire de combien de maux et de misères l'humanité est affligée ? ne peut-elle donc désirer un degré supérieur de force et d'intelligence? ne s'accommoderait-elle pas mieux d'un printemps perpétuel que des feux du midi ou des glaces du nord? Est-ce la condition la meilleure pour les espèces vivantes de notre globe, que la nécessité de se nourrir aux dépens les unes des autres? Malebranche a certainement raison de dire : « Si vous jugez des ouvrages de Dieu uniquement par rapport à vous, vous blasphémerez bientôt contre la divine Providence. » (1).

Cependant on trouve des traces de cet optimisme chez des philosophes, des poëtes et des naturalistes, qui n'ont pas reculé pour le soutenir devant les plus étranges sophismes et les plus bizarres subtilités. Ainsi Plotin se croit obligé de prouver que les poisons, les guerres, les épidémies, la mort, sont des biens et non des maux. Les guerres et les épidémies préviennent l'excès de la population ; elles sont utiles à l'individu qu'elles frappent comme à l'espèce, car elles le préservent par une mort prompte des maux et des infirmités de la vieillesse. Enfin, la mort elle-même n'est pas un mal ; elle est si peu de chose que les hommes s'assemblent dans leurs jours de fête pour s'en donner le spectacle (2). Voilà où conduit Plotin un optimisme mal entendu.

Dans son poëme *sur l'Homme*, le célèbe poëte anglais Pope me semble exagérer encore davantage ce faux optimisme. Selon Voltaire, Pope s'est inspiré de Leibnitz. S'il en est ainsi, Pope, pas plus que Voltaire lui-même, n'a compris Leibnitz. En effet, pour justifier l'optimisme, il se condamne à prouver que tout est

(1) 11e *Entretien métaphysique*, paragraphe 10.

(2) *Histoire de l'école d'Alexandrie*, par M. Jules Simon, 1er vol., p. 492.

au mieux dans notre monde. Partout le mal est à ses yeux compensé et racheté par le bien. Le pauvre est heureux malgré sa pauvreté, dans les vapeurs du vin le mendiant s'imagine être un roi ; l'aveugle danse, le boiteux chante, et le sot est enchanté de lui-même. Pope va plus loin encore dans ce singulier optimisme : à le croire, les vices mêmes et les défauts des hommes sont pour le mieux, car ils tournent à l'avantage de la société. Mais cependant ne vaudrait-il pas mieux qu'il y eût dans ce monde moins de méchants et plus de gens de bien? Pope pense qu'un monde où il n'y aurait que des gens de bien ne vaudrait pas mieux que ce monde mélangé de bons et de méchants, et il en donne cette singulière raison, que tous ces gens de bien ne pourraient pas s'entendre entre eux. C'en est assez pour faire apprécier le côté faible et ridicule de l'optimisme de Pope.

Des naturalistes sont tombés dans la même erreur. Je citerai un célèbre naturaliste anglais contemporain, le docteur William Buckland. Dans un ouvrage intitulé : *de la Géologie et de la minéralogie dans leurs rapports avec la théologie naturelle*, il entreprend de prouver que tout est au mieux dans notre globe, au regard de chacune des races vivantes qui l'habitent. Pour la défense de cet optimisme, il se trouve entraîné aux plus bizarres et subtiles assertions. On en jugera par quelques citations : « La somme du bien-être s'est accrue pour tous les animaux, et en même temps celle du mal-être a diminué par la création des races carnivores. » Tel est le titre d'un des chapitres de l'ouvrage. En effet, selon le docteur Buckland, sans les carnivores, que deviendraient les herbivores? Exposés à toutes les douleurs de la maladie et à la décrépitude d'une vieillesse dont aucune consolation et aucun secours n'adoucirait les souffrances, leur sort serait digne de pitié. Heureusement, par le bienfait d'une mort prompte, les carnivores viennent les préserver de tant de maux. Otez les carnivores, et le nombre des herbivores croissant indéfini-

ment, on ne verrait plus parmi eux que des êtres affamés, qu'enlèverait chaque jour par milliers la mort lente et cruelle de la faim. Mais la Providence n'a pas voulu qu'il en fût ainsi : les malades, les estropiés, ceux qui dépassent le nombre fixé par les prévisions providentielles, sont immédiatement dévoués à la mort, et en même temps qu'ils sont délivrés des maux qui les affligeaient, leurs cadavres servent de pâture aux carnivores, et la place vide qu'ils laissent augmente le bien-être de ceux de leur espèce qui survivent. Ainsi, selon le docteur Buckland, tout est au mieux pour toutes les races vivantes de ce monde, et les carnivores sont les bienfaiteurs des herbivores.

C'est seulement contre cet optimisme, mais non contre le vrai optimisme, que peuvent avoir quelque valeur les plaisanteries éparses dans presque tous les ouvrages de Voltaire et réunies dans le roman philosophique de Candide. Dans ce roman sont mis en scène un philosophe optimiste et son disciple, sur lesquels s'accumulent toutes les catastrophes, tous les plus fâcheux démentis que l'expérience peut donner à leur système. Mais, en dépit de toutes les misères et des plus cruelles infortunes, l'un et l'autre, avec une opiniâtreté comique, persévèrent dans leur optimisme, et le docteur Pangloss ne continue pas moins d'enseigner à son disciple Candide : « Ceux qui ont avancé que tout est bien ont dit une sottise, il fallait dire que tout est au mieux. »

Cependant il est incontestable que tout n'est pas au mieux pour Candide, lorsque, chassé du château du baron et enrôlé de force dans l'armée du roi des Bulgares, il reçoit quatre mille coups de verges qui le réduisent à implorer la mort comme une insigne faveur. Tout également ne va pas au mieux pour le docteur Pangloss lorsqu'il est pendu par l'inquisition dans un auto-da-fé. Mais que prouvent contre le vrai optimisme les infortunes de Pangloss et de Candide ? Qui prétend que tout soit au mieux pour l'un et pour l'autre ? Assurément ce n'est pas Leibnitz que Voltaire prétend réfuter. Ce

qu'il y a de plus singulier, c'est que Voltaire, qui fait si vivement la guerre à l'optimisme, est lui-même optimiste et même grossièrement optimiste, ne tenant nul compte de la perfection infinie de Dieu. En effet, quand il traite sérieusement la question du mal, il déclare ne pas y trouver de meilleure réponse que celle-ci : Dieu, ayant agi pour le mieux, n'a pu agir mieux. « Toutes les sectes de philosophie ont échoué contre l'écueil du mal physique et du mal moral. Il ne reste que d'avouer que Dieu, ayant agi pour le mieux, n'a pu agir mieux. Cette nécessité tranche toutes les difficultés et finit toutes les disputes. Nous n'avons pas le front de dire : Tout est bien ; nous disons tout est le moins mal qu'il se pouvait (1). »

Enfin l'optimisme même, étendu à l'univers tout entier, sera encore un faux optimisme s'il ne s'applique qu'à l'univers tel qu'il est, c'est-à-dire à l'univers dans son degré actuel de perfection. Tel qu'il est actuellement, l'univers ne peut être ni la limite ni la mesure du vrai optimisme, si on l'entend de cette façon, on se met en contradiction avec l'idée de Dieu en limitant sa toute-puissance par un infranchissable degré de perfection. Comment répondre dans ce système à l'objection qu'il n'y a pas de meilleur, pas de maximum de perfection, Dieu, en vertu de sa toute-puissance, pouvant toujours à un degré de perfection en ajouter un autre ? Telles sont les trois fausses interprétations par lesquelles l'optimisme a légitimement soulevé contre lui et les répugnances du sens commun et les objections des théologiens et des philosophes; mais le vrai optimisme triomphe là où succombe le faux optimisme. Déjà j'en ai donné l'idée en disant ce qu'il n'était pas; pour achever de le définir, je vais le considérer en lui-même et dire ce qu'il est.

Je le dirai d'après la métaphysique de Leibnitz, dans la-

(1) *Questions sur l'Encyclopédie*, article PUISSANCE.

quelle l'idée de l'optimisme atteint son plus haut degré de vérité et de grandeur. Je développerai quelques points indiqués seulement par Leibnitz, je réfuterai les objections qui portent contre le principe fondamental de l'optimisme, que Dieu, en vertu de sa perfection infinie, fait toujours le meilleur. En nous représentant sous une forme réfléchie et successive ce que Dieu a vu intuitivement, résolu et exécuté de toute éternité, Leibnitz nous fait en quelque sorte assister à ce qui dut se passer dans les conseils de la sagesse infinie de Dieu au moment de la création. Devant le créateur ont comparu tous les plans de tous les mondes possibles, comme autant de candidats à l'existence. En vertu de sa toute-puissance, il pouvait indifféremment réaliser l'un ou l'autre, mais en vertu de sa sagesse il ne pouvait réaliser que le meilleur. Pour le discerner entre tous il ne s'arrête pas au détail, il considère l'ensemble, et son choix se fixe sur celui qui, toutes choses balancées, l'emporte en perfection sur tous les autres. Le monde, dont nous faisons partie, malgré toutes nos imperfections et toutes nos misères, doit donc être ce meilleur des mondes choisi par Dieu entre tous les mondes possibles.

C'est ici que l'expérience semble légitimement protester contre ces déductions rigoureuses de la raison. Quoi! ce monde si plein d'imperfections et de misères est le meilleur des mondes possibles! Notre faible intelligence conçoit sans peine un monde meilleur : Dieu ne pouvait-il donc le concevoir et l'exécuter! Ne pouvait-il, sinon abolir, au moins diminuer de quelques degrés la mesure du mal physique et du mal moral dans l'humanité? Nous répondons avec Leibnitz : Assurément il le pouvait; mais le monde dont cette humanité meilleure aurait fait partie eût été moins parfait dans son ensemble et n'eût pas été le meilleur des mondes possibles. Toutes les parties se tiennent et s'enchaînent dans le plan divin de l'univers. L'univers, comme le dit Leibnitz, est tout d'une pièce de même que l'Océan, et Dieu ne pouvait rien

changer à la condition de l'humanité sans changer en même temps tout le reste et sans choisir un autre monde qui, toutes choses considérées aurait contenu moins de perfection et de bonheur. Si Dieu, dans la création, n'avait pas eu d'autre but que la perfection et le bonheur de l'humanité, il faudrait convenir qu'il a fait preuve d'une petite sagesse. Mais l'humanité n'est qu'un détail dans l'ensemble des choses, la terre n'est qu'un atome en comparaison des mondes innombrables qui peuplent l'espace ; nos imperfections et nos misères ne sont peut-être qu'un néant au prix de la perfection et du bonheur de tous ces autres mondes.

Ainsi étendu à l'univers entier, et rapporté non pas à l'homme, mais à l'ensemble des choses, l'optimisme échappe déjà aux objections tirées des imperfections et des misères de ce monde, mais il n'échappe pas encore aux objections de ceux qui l'accusent d'être incompatible avec la liberté souveraine et la perfection infinie de Dieu. Selon quelques philosophes et quelques théologiens, au regard de Dieu il n'y a pas de meilleur, donc Dieu n'a pu choisir le meilleur entre tous les possibles, et l'optimisme n'est qu'une chimère.

Cette objection est habilement développée par Fénelon dans le VIIIe chapitre *de la Réfutation du système du P. Malebranche sur la nature et la grâce*. Fénelon a écrit cette réfutation jeune encore et sous l'influence de Bossuet. Il juge compromise la liberté infinie de Dieu par la doctrine de Malebranche qui l'assujettit nécessairement dans son exercice à la loi de l'ordre et du meilleur. Il veut l'affranchir en montrant qu'il n'y a point de meilleur par rapport à Dieu et qu'en conséquence Dieu conserve toujours la liberté entière d'opter entre tous les possibles. Selon Fénelon, tous les degrés de perfection finie, quoique inégaux entre eux, sont tous en une égale disproportion avec la perfection infinie de Dieu, la distance entre le fini et l'infini étant infinie, et toutes les distances infinies étant nécessairement égales

les unes avec les autres. La sagesse de Dieu n'a donc pas eu de raison pour préférer dans la création de son ouvrage tel ou tel degré de perfection à tel ou tel autre, et elle n'a pu le décider à choisir le meilleur, puisque, par rapport à lui, il n'y a point de meilleur. Non-seulement Dieu ne doit pas toujours nécessairement produire le meilleur, mais jamais il ne peut le produire ; car, en vertu de sa toute-puissance, à toute perfection déterminée il peut toujours ajouter un nouveau degré de perfection. Donc de la supériorité infinie de Dieu sur toutes les choses finies résulte une indifférence à l'égard de tous les possibles qui, selon Bossuet et Fénelon, est l'indispensable condition de la liberté souveraine.

Telle est l'objection, au premier abord spécieuse, qui attaque l'optimisme dans la racine même. Avant de la réfuter voyons jusqu'où elle va, et mettons au grand jour les conséquences qu'elle renferme. En faisant la guerre à l'optimisme de Malebranche, Fénelon et Bossuet, sans y prendre garde, se laissent entraîner à la liberté d'indifférence de Descartes, des jésuites et de Duns Scot. En effet, entre l'optimisme et la liberté d'indifférence avec tous ses excès, il n'y a pas de milieu. S'il n'y a pas de meilleur au regard de la volonté divine, il suit rigoureusement qu'elle est indifférente entre tous les motifs et qu'elle peut également se décider pour tel parti ou pour le parti contraire. Donc toute considération de cause finale, d'ordre et de sagesse, doit être bannie non-seulement en physique, mais en métaphysique, car rien ne nous assure que Dieu a dû préférer le plus sage au moins sage et l'ordre au désordre. Il a pu, il peut encore faire le contraire de tout ce qu'il a fait, changer le mal en bien et l'erreur en vérité. Donc, fondées sur un décret mobile et arbitraire, toutes les vérités, même les vérités absolues, chancellent, il n'y a plus rien de fixe et d'immuable ni dans la science ni dans la morale, il n'y a partout que scepticisme, désordre et confusion. Voilà où mène nécessairement la négation du principe fonda-

mental de l'optimisme. Cependant Bossuet et Fénelon n'osent aller jusque-là, ils reculent devant les excès et les absurdités de la liberté d'indifférence. Aussi, dans un passage de ce même chapitre, ils reviennent eux-mêmes sur leurs propres principes et retournent par une autre voie à la loi du meilleur et à l'optimisme. « Il est pourtant vrai, disent-ils, que dans ce choix pleinement libre où Dieu n'a d'autre raison de se déterminer que son bon plaisir, sa parfaite sagesse ne l'abandonne jamais. Pour être souverainement indépendant de l'inégalité de tous les objets finis entre eux, il n'en est pas moins sage, il voit cette inégalité de tous les objets entre eux, il voit leur inégalité par rapport à sa perfection infinie, il voit leur éloignement infini du néant, il voit les rapports que chacun peut avoir à sa gloire et toutes les raisons de le produire. »

Dire que Dieu tient compte dans sa détermination de l'inégalité des objets finis entre eux, de leurs rapports à sa gloire, de toutes les raisons de les produire, n'est-ce pas dire en d'autres termes que Dieu suit le meilleur? Dans ce même passage, Fénelon nous indique encore lui-même la réponse à cette objection, qu'il ne peut y avoir de meilleur au regard de Dieu parce que tout fini est égal par rapport à l'infini. A parler rigoureusement, il est vrai que toute chose finie est également incommensurable avec l'infini, et qu'en conséquence, par rapport à Dieu, il n'y a point de meilleur. Mais, s'il n'y a point de meilleur à l'égard de Dieu, il y a un meilleur à l'égard des choses comparées les unes avec les autres. Or, Dieu, pour nous servir des expressions mêmes de Fénelon, voit leur inégalité et tient compte de cette inégalité. En comparant tous les mondes possibles, non pas avec lui, mais les uns avec les autres, il en voit un plus parfait et meilleur que tous les autres, et il le choisit entre tous pour le faire passer à l'existence. Ainsi, quoique tout soit égal par-devant son infinité, Dieu, qui tient compte de tous les rapports, doit

se déterminer en vue d'un meilleur relatif qui existe et qu'il aperçoit entre les choses.

Mais les adversaires de l'optimisme attaquent aussi l'existence de ce meilleur relatif aux choses tout comme l'existence d'un meilleur relatif à Dieu, par cette autre raison, qu'en vertu de sa toute-puissance, Dieu peut toujours ajouter un nouveau degré de perfection à toute perfection déterminée. Où est, disent-ils, le degré de perfection que Dieu, dans ses œuvres, ne puisse dépasser, et quelle idée plus grossière de Dieu que celle qui lui pose un maximum infranchissable de perfection? Il nous reste à défendre l'optimisme contre cette objection et à le justifier de poser une limite à la toute-puissance divine. Ici va se montrer le lien nécessaire qui unit l'idée de l'optimisme à l'idée de la perfectibilité indéfinie des choses; et la première va nous apparaître comme le fondement de la seconde.

Il est vrai que toute chose finie est indéfiniment susceptible d'un degré supérieur de perfection de la part de la toute-puissance de Dieu; il est vrai qu'on ne peut concevoir l'existence d'un maximum immobile de perfection concentré dans un point du temps ou de l'espace, de même que, dans une série de nombres, on ne peut jamais arriver à en concevoir un au delà duquel il n'y en ait pas un autre plus grand. Aussi tout optimisme qui ne repose pas sur l'idée de la perfectibilité indéfinie des choses échoue contre cet écueil et limite la toute-puissance divine. Comment donc entendre ce meilleur en vue duquel Dieu se détermine? Il ne faut pas le placer dans un degré quelconque fixe et déterminé de perfection, mais dans une série indéfinie de tous les degrés possibles de perfection dont la suite et l'enchaînement constitue le plan de l'univers. Cette série indéfinie ne limite pas comme un point fixe de perfection la toute-puissance divine, car elle ne contient point de degré suprême, point de termes au-dessus duquel il n'y en ait un autre. Tous ces degrés sont con-

tenus en germe les uns dans les autres, ils s'engendrent réciproquement, et l'ensemble des termes de leur progression indéfinie est ce plan du monde que Dieu a choisi comme le meilleur entre tous les mondes possibles. Donc, quoique son ouvrage soit le meilleur des mondes, ou, pour mieux dire, parce qu'il est le meilleur des mondes, Dieu peut sans cesse y ajouter un degré nouveau de perfection ; non-seulement il le peut, mais il le fait et il le fera indéfiniment ; et tous ces degrés de perfection qu'il ajoute à son ouvrage faisaient partie de toute éternité du plan du meilleur des mondes possibles. Voilà le meilleur qui seul peut déterminer invinciblement la volonté de Dieu sans limiter sa toute-puissance.

Ainsi le vrai optimisme n'embrasse pas seulement l'ensemble des êtres, mais la série indéfinie de toutes les évolutions. Le monde le meilleur ce n'est pas le monde tel qu'il est, ni même le monde tel qu'il sera un jour, mais le monde tel qu'il devient et tel qu'il deviendra sans cesse dans la progression sans fin de ses développements. C'est ainsi que Leibnitz a entendu l'optimisme ; c'est ainsi qu'il a réfuté l'objection que nous venions de combattre, comme il l'indique plutôt qu'il ne le développe dans les passages suivants de ses *Essais de Théodicée* :

« Quelqu'un dira qu'il est impossible de produire le meilleur, parce qu'il n'y a point de créature parfaite, et qu'il est toujours possible d'en produire une qui le soit davantage. Je réponds que ce qui peut se dire d'une créature ou d'une substance particulière qui peut toujours être surpassée par une autre, ne doit pas être appliqué à l'univers, lequel, se devant étendre par toute l'éternité future, est un infini. » (*Théodicée*, paragraphe 195.) Plus loin, il explique en quel sens il entend que l'univers doit s'étendre dans toute l'éternité future : « On pourrait dire que toute la suite des choses à l'infini peut être la meilleure qui soit possible, quoique ce qui existe par tout l'univers dans chaque partie du temps ne soit

pas le meilleur. Il se pourrait donc que l'univers allât toujours de mieux en mieux, si telle était la nature des choses qu'il ne fût point permis d'atteindre au meilleur d'un seul coup. » (*Théodicée*, paragraphe 202.)

Leibnitz a fait, dans sa doctrine de la préexistence des âmes, une remarquable application de ce principe de la perfectibilité indéfinie de l'univers. Ni les âmes humaines, selon Leibnitz, ne sont créées par Dieu au moment de chaque naissance, ni elles ne sont engendrées les unes par les autres; toutes existent, toutes font partie du plan du monde depuis l'origine des choses. Mais elles n'ont pas toujours été ce qu'elles sont aujourd'hui, c'est-à-dire des âmes humaines et raisonnables. D'abord dépourvues de sentiment et de conscience, elles ont passé à l'état d'âmes sensitives, et enfin elles se sont élevées à la dignité d'âmes raisonnables, sans aucune opération nouvelle et extraordinaire de Dieu, mais en vertu d'évolutions naturelles et successives dont le germe dès l'origine avait été déposé en elles; si l'âme s'est continuellement développée avant d'arriver à la condition d'âme humaine et raisonnable, on peut induire qu'à partir de ce point elle doit s'élever encore par de nouvelles évolutions dans la série des êtres. Cette pensée est indiquée aussi dans Leibnitz : « Il n'est pas impossible, dit-il, qu'il n'y ait quelque part une espèce d'animaux fort ressemblants à l'homme qui soient plus parfaits que nous. Il se peut même qu'avec le temps le genre humain parvienne à une plus grande perfection que celle que nous pouvons nous imaginer présentement. » (*Théodicée*, paragraphe 341.) On voit que Leibnitz ne sépare pas l'idée de l'optimisme de l'idée d'une perfectibilité indéfinie des choses.

On sait quel appui trouve cette idée de la perfectibilité de l'univers donnée par la raison dans ce que l'expérience nous atteste par rapport à notre petit monde. Sur la scène de ce monde les plantes n'ont pas paru en même temps que les mi-

néraux, ni les animaux en même temps que les plantes. Les animaux et les plantes se sont eux-mêmes succédé en un certain ordre : les plus imparfaits ont paru les premiers; et le plus parfait de tous les êtres de notre monde, l'homme, est venu le dernier de tous. Voilà ce qui est inscrit en éclatants caractères sur les couches de ce globe, et voilà l'appui que donne l'expérience à la raison qui nous affirme la perfectibilité indéfinie de l'univers, puisqu'un monde limité à un certain degré de perfection, quel que soit ce degré, est un monde indigne de la puissance et de la sagesse infinie de Dieu.

Mais l'idée d'un développement successif des êtres est susceptible de deux interprétations différentes. On peut l'attribuer soit à l'impuissance du créateur à produire toutes choses simultanément dans un certain degré de perfection, soit à un plan merveilleux contenant de toute éternité le germe de toutes les évolutions ultérieures des êtres. C'est au premier sens que quelques philosophes anciens, tels qu'Anaximandre et Anaxagore, admettaient une formation successive des êtres. Mettre simultanément l'ordre et l'harmonie au sein de la masse inerte et confuse des éléments primitifs leur paraissait une tâche au-dessus des forces de leur premier moteur. Avons-nous besoin de dire que, tout en admettant une succession progressive des choses, nous rejetons bien l'explication qu'en donnait une théodicée assez grossière pour poser d'étroites limites à la puissance de Dieu? Nous concevons la progression indéfinie de l'ensemble des êtres comme le résultat d'un acte unique du créateur, et non comme le produit successif de diverses créations. Le monde tel qu'il a été, tel qu'il est, tel qu'il sera, était contenu en germe dans le monde tel qu'il est sorti des mains de Dieu. L'hypothèse des créations successives a au fond quelque analogie avec celle d'Anaxagore et d'Anaximandre, et il est également impossible de la concilier avec la perfection infinie de Dieu. En effet, Dieu, dans cette hypothèse, aurait d'abord créé le monde sans y dé-

poser le germe de tout ce qui était nécessaire à son développement; pour l'achever il se serait pour ainsi dire remis plusieurs fois à l'ouvrage, il n'aurait pas agi par les voies les plus simples, et il aurait fait par plusieurs décrets de sa volonté ce qu'il aurait pu faire par un décret unique.

Mais Dieu n'aurait-il donc pas mieux manifesté sa puissance en créant simultanément toutes choses à leur plus haut degré de perfection? N'eût-il pas été plus digne de lui d'atteindre le plus parfait du premier coup que de s'y élever lentement à partir du plus bas degré possible de l'échelle des êtres? A la rigueur, nous pourrions tout simplement nous borner à écarter l'hypothèse de la création simultanée de toutes choses à leur plus haut degré de perfection par le double témoignage de l'expérience et de la raison. En effet, d'une part, l'expérience nous atteste une progression successive dans les êtres de ce monde, et, de l'autre, la raison, en nous imposant l'optimisme, exclut l'idée d'un meilleur fixe et déterminé, d'un plus haut degré possible de perfection dans l'univers. Mais alors même qu'on examine l'hypothèse de la création simultanée en elle-même et qu'on la compare à l'hypothèse du développement progressif des choses, on trouve qu'elle ne nous donne pas la plus haute idée possible du Créateur. Qu'on y songe, et l'on reconnaîtra certainement que la création d'un germe contenant en puissance tout ce qui a été, tout ce qui est et tout ce qui sera, témoigne d'une perfection plus grande que la création simultanée de toutes choses dans un degré fixe et immuable de perfection. J'admire plus la création de l'œuf d'où l'oiseau sortira, que la création immédiate de l'oiseau lui-même. Dans l'oiseau il n'y a que l'oiseau, et dans l'œuf il y a de plus que l'oiseau, l'œuf lui-même avec son admirable construction, avec une merveilleuse appropriation des moyens à la fin. La création d'un germe contenant en puissance tout ce que doivent être les choses, tous leurs rapports, toutes leurs lois, toute leur harmonie, suppose autant

de puissance et en même temps plus de puissance qu'une création d'un seul jet. L'idée d'un développement successif et indéfini de l'univers, sans laquelle l'optimisme succombe, non-seulement ne porte nulle atteinte à la perfection du créateur, mais nous en donne la plus haute idée que notre intelligence puisse concevoir.

Ainsi, on ne peut sacrifier l'optimisme et ne pas sacrifier en même temps la bonté et la sagesse souveraines de Dieu, et il est également impossible de sauver l'optimisme en rejetant l'idée de la perfectibilité indéfinie de l'ensemble des êtres. Autant vaut l'idée de l'optimisme, autant vaut l'idée de la perfectibilité indéfinie; elles sont inséparables l'une de l'autre.

D'une part, l'optimisme repose sur la croyance à la sagesse souveraine de Dieu, et, de l'autre, sur la croyance que l'univers va indéfiniment du mieux au mieux. De cette perfectibilité générale de l'ensemble des êtres découle sans doute la perfectibilité particulière ou la loi du progrès continu du genre humain. Ramené à sa source la plus élevée, l'optimisme historique dérive de l'optimisme universel. Il lui emprunte ce caractère de nécessité providentielle dont il nous apparaît revêtu au milieu de toutes les vicissitudes de l'humanité. Le progrès déjà accompli par l'homme sur cette terre, et le progrès qu'il pourra accomplir encore, n'est qu'un moment, un point de cette perfectibilité indéfinie à laquelle est appelé le meilleur des mondes créé par Dieu.

Nous pouvons résumer en peu de mots cette définition et cette défense du vrai optimisme. Souverainement sage en même temps que souverainement puissant, Dieu ne peut pas ne faire le meilleur; donc le monde, son ouvrage, est nécessairement le meilleur des mondes possibles. Mais ce meilleur, en vue duquel Dieu se détermine, c'est le meilleur au regard de l'ensemble des choses, et non des détails; le meilleur au regard de l'univers, et non pas de chaque monde, de chaque espèce, de chaque individu; c'est le meilleur, non pas au regard

de la création telle qu'elle est, mais de la création telle que sans cesse elle devient, de la création avec tous les progrès indéfinis dont elle contient le germe ; c'est le meilleur au regard de la création en puissance, et non de la création en acte. Tout meilleur fixe et immobile est une borne posée à la toute-puissance de Dieu, un meilleur qu'aucun degré de perfection, aucun temps, aucun espace ne limite est seul digne de Dieu.

Élevé à cette hauteur, l'optimisme triomphe également de toutes les objections tirées de l'impossibilité d'un meilleur au regard de la puissance infinie de Dieu et de toutes celles tirées de l'expérience et du train ordinaire des choses. Le nier, c'est affirmer la liberté d'indifférence avec tous ses excès ; c'est substituer à une providence bienfaisante et adorable, une providence fantasque et haïssable, inférieure dans sa conduite à l'homme sage qui, en toutes choses, se détermine suivant la raison et en vue du meilleur.

COMMUNICATION

DE

M. LE COMTE SCLOPIS

SUR UNE COLLECTION

DES LOIS DES LOMBARDS

Publiée à Turin.

J'espère que l'Académie des sciences morales et politiques me permettra de lui offrir un exemplaire de la *Collection des lois des Lombards*, que la commission établie à Turin pour la recherche et la publication des documents de l'histoire nationale vient de faire imprimer. Cet exemplaire fait partie d'un tirage spécial qui ne dépasse pas le nombre de cinquante. C'est une anticipation sur la publication qu'on en fera dans les volumes du *Recueil des travaux de la commission*. M. Charles de Vesme, auquel on doit cette précieuse édition d'un code aussi intéressant pour l'histoire que négligé par la critique jusqu'à ce jour, rend compte des vues qui l'ont dirigé et des moyens qui l'ont aidé dans son important travail. Le lecteur trouvera ce récit dans la lettre qui précède le texte. Tous ceux qui aiment et apprécient les ouvrages de grande érudition, tous ceux qui savent rendre justice à ces efforts d'une patience éclairée et d'un jugement exercé, ne pourront, faire

moins que d'accorder des éloges sincères à M. de Vesme, dont le mérite a déjà été reconnu, dans une occasion solennelle, par l'Institut de France.

L'histoire des Lombards, et surtout celle des institutions propres à leur gouvernement, et de leur influence sur le sort des populations indigènes de l'Italie soumises à leur domination, a excité, depuis quelque temps, un vif intérêt parmi les littérateurs italiens. Dans l'ancienne école historique, depuis Machiavel jusqu'à Muratori, on s'accordait à regarder la seconde période du règne des Lombards comme un essai d'administration assez favorable au peuple italien ; on faisait valoir la tranquillité répandue sur toute la surface de leur territoire. Quelques mots de Paul Diacre, inspirés probablement plutôt par un sentiment de patriotisme que par une rigoureuse appréciation des faits, servaient de thème aux éloges multipliés. Le silence de l'histoire contemporaine, qu'on doit attribuer à l'ignorance profonde des vainqueurs et à l'avilissement des vaincus, levait tous les obstacles qui auraient pu embarrasser cette opinion. Cependant on ne se lassait point d'étudier les documents de ces temps reculés. Fumagalli, dans ses antiquités *Longobardico-Milanese ;* Frisi, dans les *Memorie storiche di Monza e sua Corte*, mettaient en évidence des pièces et des monuments relatifs au temps de ces Lombards dont l'histoire présentait encore tant de lacunes.

Enfin Manzoni vint. A la suite d'une tragédie où il avait peint les derniers jours du règne de Didier, où il avait fait ressortir cette triste vérité, qu'un peuple qui a perdu son indépendance et sa force naturelle ne les recouvre jamais en changeant de maîtres étrangers, il soulève une série de doutes sur l'histoire des Lombards. Dans cet ouvrage, aussi concis par la forme qu'il est riche pour le fond des idées, il proclame hautement que l'opinion de l'unité politique des Lombards et des Romains, avant la conquête des Francs, n'était qu'arbitraire ; qu'elle empêchait tout moyen de chercher d'é-

claircir la nature véritable des rapports qui existèrent entre les deux peuples pendant près de deux siècles. Il propose quatre problèmes qui renferment l'objet de la question principale; c'est-à-dire quelle part de loi romaine a-t-elle été laissée aux indigènes? Cette loi était-elle la seule qui fût obligatoire pour eux? Quel en était le législateur vivant? Quels étaient les juges destinés à l'appliquer? Les réponses qu'il indique à la suite de ces problèmes sont toutes dans le sens d'un anéantissement complet de la personnalité juridique des Romains.

Le *Discorso storico* de Manzoni, empreint de cette critique incisive qui ne laisse plus reposer une question qu'elle vient d'attaquer, a ouvert une lice où les meilleurs esprits de l'école historique italienne sont venus tour à tour débattre les points contestés et proposer des hypothèses également contestables. M. César Balbe, de Turin, et M. Charles Troya, de Naples, méritent d'être placés en première ligne. Le premier de ces écrivains, dans son *Histoire d'Italie* (Turin, 1839-1846), se prononce pour l'opinion que les Lombards, lorsqu'ils se virent établis solidement, avaient laissé aux indigènes cette portion de liberté qu'il appelle *territoriale*, c'est-à-dire qu'ils leur abandonnèrent le *dominium* d'une partie de leurs biens. Quant à la liberté civile ou politique, il reconnaît que les Lombards furent beaucoup plus exclusifs que les Goths, et qu'ils ne tolérèrent tout au plus que l'existence obscure de quelques juges partiels, probablement ceux donnés par les évêques, qui conservaient, sous le manteau de la religion, des restes inaperçus de nationalité.

Le second, dans la cinquième partie de son premier volume de l'*Histoire d'Italie au moyen âge*, volume qui ne compte pas moins de 2,423 pages de texte (Naples, 1831-1843), traite avec une profondeur admirable et une érudition immense cette même question. Il ne déplaira pas, j'espère, à l'Académie, que je traduise ici littéralement le résumé que M. Troya donne lui-même de son système. Il affirme que, dans les pro-

vinces conquises par les Lombards, les *ingenui* ou libres, c'est-à-dire les citoyens romains (à l'exception des gens d'église et de ceux qui s'étaient livrés spontanément aux ennemis, sous des conditions stipulées), perdirent jusqu'au dernier vestige de leurs anciens droits de cité, de leurs magistratures nationales, de l'usage public du code Justinien et de toute autre loi d'origine. Ils furent tous réduits à l'état de servitude des colons, à celle propre des *aldii*, espèce de serfs qui chez les Germains tenaient le milieu entre les hommes libres et les esclaves. Le serf des Germains n'était privé que de la qualité de citoyen, ou pour mieux dire de guerrier. Il n'en était pas ainsi de l'esclave romain, que les anciennes lois avaient dépouillé de toute espèce de prérogative, même de celles inhérentes à l'humanité, quoique depuis longtemps la religion chrétienne ne cessât de faire tous les efforts capables de rendre ces malheureux à la dignité de la nature humaine. Il résulta de ce changement que, par la conquête des Lombards, une immense quantité d'esclaves romains fut appelée à jouir d'une condition meilleure.

Le système suivi par M. Troya se trouve, comme on voit, en opposition directe avec celui adopté, sur cette question, par l'illustre Muratori, et après lui par M. de Savigny. Les détails très-significatifs dans lesquels M. Troya a cru devoir entrer, l'imposante autorité des monuments et des chartes qu'il appelle à son secours, donnent à ce travail un caractère de supériorité qu'il est impossible de ne pas reconnaître, quand même on ne suivrait point indistinctement toutes ses opinions.

Parmi ceux qui refusèrent d'embrasser le système de M. Troya, nous devons citer M. Antoine Ranieri, de Naples, auteur de l'*Histoire d'Italie, depuis Théodose jusqu'à Charlemagne*; M. Gino Capponi, de Florence, qui dans des lettres insérées dans l'*Archivio storico italiano*, qui se publie à Florence (1844), s'est occupé à réunir, avec une rare sagacité, tous les motifs de doutes qu'on pourrait opposer à l'opinion

de M. Troya; enfin M. Pierre Capei, d'Arezzo, en Toscane, qui a développé les idées énoncées par M. Capponi (1846), en repoussant l'hypothèse que la totalité des indigènes ait été réduite à la condition d'un esclavage tempéré. M. Capei croit qu'après la conquête des Lombards, les possesseurs des terres furent, au commencement, grevés d'un impôt égal au tiers des fruits, et qu'ils payaient en qualité de sujets; que, cet impôt paraissant trop onéreux, on permit aux indigènes de s'en racheter, comme ils firent, moyennant l'abandon de la moitié de leurs propriétés, en faveur des vainqueurs; que, les indigènes se virent assujettis au droit public et au droit pénal des Lombards, fondé sur le Widrigild, tout en conservant cependant, en ce qui tenait à leurs intérêts privés, le vieux droit romain. Il leur aurait été ensuite permis, en vertu de la loi de Luitprand, sur les *scribes*, de quitter leur droit privé primitif pour suivre aussi en cette partie la loi lombarde. Quant à l'administration municipale, M. Capei ne pense pas que les indigènes l'aient perdue entièrement, malgré que les traces qui en restaient fussent obscures et enveloppées, pour ainsi dire, dans les formes lombardes. Le clergé vivait selon la loi romaine, jusqu'à ce qu'ayant reçu dans son sein bon nombre de Lombards, ceux-ci ne quittèrent plus, dans les affaires temporelles, leur droit primitif. En un mot, l'opinion de M. Capei penche pour un ensemble de fusion d'intérêts qui s'accorderait avec ce que disait Machiavel, que les Lombards, après un long séjour en Italie, *non retinevano di forestieri altro che il nome*.

Je viens d'exposer sommairement à quel point en sont les études des Italiens sur ces questions importantes de notre vieille histoire. Je m'abstiendrai d'exprimer ici ma manière de voir sur des objets qui, pour être justement appréciés, exigeraient un développement de discussion auquel il m'est impossible de me livrer aujourd'hui. Dans ma première jeunesse, j'avais abordé ces questions dans un mémoire adressé

à l'Académie des sciences de Turin (1827); j'étais loin alors de prévoir l'essor qu'elles ont pris depuis. Les nombreuses recherches qu'on a faites à ce sujet, les documents que l'on a publiés, fournissent aujourd'hui des matériaux précieux aux savants qui travaillent à la solution de ce grand problème historique.

On sera peut-être étonné de l'intérêt que l'on attache à cette question, d'une date si reculée et si en dehors de toute la ligne des traditions modernes : mais que l'on songe que l'époque des Lombards est celle qui détache le plus l'Italie de l'empire des idées romaines, dont il nous est cependant si glorieux de retrouvrer la chaîne, qui lie ensemble l'ancienne et la nouvelle civilisation ; que l'on se rappelle que, depuis ce temps, aucun royaume ne s'est formé, dans la péninsule, qui contînt des éléments de vigueur capables de rallier des provinces éloignées à un centre commun. Ces considérations nous portent à envisager l'histoire particulière de ce peuple, dont le gouvernement était tout d'une pièce, comme un point saillant dans l'histoire générale de l'Italie. A la chute du royaume des Lombards, commence la série de ces appels de l'intervention étrangère dans les affaires de la péninsule, qui ont empêché toutes ses plus importantes institutions de se développer et de grandir convenablement.

Depuis Charlemagne jusqu'à Charles-Quint, les mêmes phases se reproduisent, et finissent par rendre les plus belles régions de l'Italie des apanages mal gouvernés de princes étrangers. L'élément italien baisse et disparaît presque entièrement. Ce n'est que dans les armées des ducs de Savoie et dans les conseils de Venise qu'on parvient à découvrir encore des traces de sa vitalité. C'est donc, comme au point de départ d'une triste épopée que l'on reporte les regards, en étudiant l'histoire des Lombards en Italie.

Les lois lombardes, refondues après, sans correction de texte et sans ordre chronologique, dans une compilation qui prend

le nom de *Lombarda*, au XIIe siècle, restèrent en vigueur, longtemps après la disparition de toute domination des Lombards. Elles se maintinrent à côté du droit romain ; le sentiment d'équité de celui-ci, mieux connu et mieux adopté, l'influence du droit ecclésiastique, qui s'étendait de plus, et l'autorité toujours croissante des coutumes locales, finirent par effacer, dans la pratique, tout vestige du droit des Lombards, qui cependant dans plusieurs contrées ne se trouva formellement abrogé qu'à l'apparition des codes modernes.

J'ai parlé des documents dont M. Troya s'était servi ; il est nécessaire d'ajouter qu'il s'occupe, à cette heure, de la publication d'un code diplomatique lombard, qui profitera certainement beaucoup aux études ultérieures des grandes questions historiques que je viens de signaler. Le royaume de Naples a été le dernier à conserver en vigueur les lois des Lombards. Le couvent de la Cava est surtout connu pour être le plus riche dépôt qui existe de chartes et de titres de ces temps reculés. C'est dans ces archives que M. Troya et ses collaborateurs ont puisé le plus, au grand avantage de la science. On n'a pas oublié, du reste, le fruit des recherches analogues à ces études, obtenus par d'autres savants, et entre autres ce curieux manuscrit, intitulé : *Fragmenta versionis græcæ legum Rotharis Longobardorum regis*, trouvé par M. Charles Édouard Zachariæ, à la bibliothèque du Roi, à Paris, sous le n° 1384, et publié par lui à Heidelberg, en 1835.

RAPPORT[1]

SUR LES MÉMOIRES ENVOYÉS POUR CONCOURIR

AU PRIX DE PHILOSOPHIE

PROPOSÉ EN 1843 ET A DÉCERNER EN 1846

AU NOM DE LA SECTION DE PHILOSOPHIE

PAR M. FRANCK.

N° 12.

« Et ne dites point que cette secte est à présent abolie : elle est en vigueur autant qu'elle fut jamais, et la plupart de ceux qui pensent avoir un peu plus d'esprit que les autres, ne trouvant rien dans la philosophie ordinaire qui les satisfasse et n'en voyant point de meilleure, se jettent aussitôt dans celle des sceptiques. »

DESCARTES.

(3 vol. in-folio, formant ensemble 1929 pages, écriture très-serrée.)

Si l'Académie avait à juger, non les ouvrages qui lui sont présentés, mais les esprits qui comparaissent devant elles, l'auteur du mémoire dont je vais l'entretenir obtiendrait sans contredit le premier rang dans le concours. On ne rencontre pas souvent une nature aussi magnifiquement douée : l'abondance unie à la force, et formant ensemble une sorte de verve philosophique qui ne se lasse ni ne tarit jamais ; l'enthousiasme et la candeur de la foi, de cette

(1) Voir *suprà*, p. 5, 89 et 217.

foi générale qui s'adresse à la vérité et à la science avec les facultés les plus puissantes pour la méditation ; une imagination vive et ardente, une sensibilité expansive, un langage animé, entraînant, éloquent quelquefois, avec un sens métaphysique des plus profonds ; enfin tout ce qui constitue une âme élevée et une noble intelligence. Ajoutez à cela une immense lecture ; un commerce que l'on peut dire intime avec les plus grands esprits du XVIIe siècle, surtout avec Leibnitz et Malebranche ; une instruction philosophique aussi variée peut-être, plus profonde assurément que celle qui distingue le précédent mémoire, et une foule d'autres connaissances qui, sans être indispensables au philosophe, peuvent servir cependant à étendre son horizon, à féconder ses principes, et à rendre plus évidente pour lui l'harmonie générale des idées et des faits. Aussi n'y a-t-il point d'exagération à dire que ce travail, dont l'étendue seule est déjà un sujet d'étonnement, a excité dans le sein de votre section de philosophie un sentiment de véritable admiration, augmenté encore par l'âge de l'auteur. Il nous apprend lui-même, à propos des conditions du témoignage humain, que, n'étant pas né quand Napoléon est mort, il n'a pu connaître l'existence et les actions de ce grand homme que sur la foi de la tradition et de l'histoire. C'est donc un jeune homme à peine sorti des bancs de l'école qui a produit, dans l'espace de deux ans, ces trois énormes volumes in-folio, si riches sous le double point de vue de la science et du talent, et plus riches encore par ce qu'ils promettent que par ce qu'ils donnent. Et son âge et son caractère, et la portée de son esprit, se révèlent tout entiers dans ces lignes tirées de la *Préface :* « Il est des âmes disposées de telle sorte, que l'incertitude est leur plus grand supplice, et que leur vie se passe à y échapper par le travail. C'est pour obéir à ce sentiment et comme à cet instinct, que j'ai composé cet ouvrage. J'y ai mis tout mon esprit, et, ce qui vaut mieux, tout mon cœur. Pendant deux années, qui seront peut-être

les plus laborieuses et les plus retirées de mon existence, j'ai vécu, tournant et retournant ces éternels problèmes, qui semblent nous avoir été posés par la nature pour nous solliciter plutôt que pour nous satisfaire. J'y ai cherché cette forte et substantielle nourriture de l'esprit qui n'est nulle part, sinon là ; car on a beau presser le reste, il est vide et stérile..... Quelque chose donc qui advienne, que les savants à qui je soumets ce fruit de mes veilles l'estiment où le rejettent, je dirai dans un sens profond : *At mihi plaudo ;* car ces conversations que l'on a avec la vérité par la science ne sont ni inutiles ni vaines. Le style où on les raconte, faute d'expérience et de génie, peut traîner et languir ; la peinture qu'on en fait aux autres peut ne sembler qu'un récit pâle et décoloré ; mais soi-même on s'est élevé, étendu et affermi dans ce divin commerce ; on s'y est oublié soi et sa bassesse, et tant de misères, qu'on retrouve, hélas ! quand on est redescendu. »

Malheureusement, les qualités que je viens de signaler, et qui auraient pu faire de ce mémoire le résultat le plus brillant du concours, se détruisent trop souvent par leur excès même et dégénèrent en défauts. Ainsi cette fécondité d'esprit, dont on est d'abord surpris et charmé, devient bientôt une exubérance pleine de fatigues. Non-seulement la question dans son entier, mais chacun des points de vue qu'elle présente, prend des proportions immenses, se complique à l'infini, se grossit de mille incidents ; en sorte que, plus on avance, plus on croit voir reculer devant soi la solution. On dirait une jeune et luxuriante végétation qui, passant par-dessus les limites qui lui sont tracées, va s'enlacer autour de tout ce qu'elle rencontre, et se précipite partout où elle trouve une place ouverte. Cette ardente aspiration vers la vérité, cette foi philosophique qu'on est si heureux de rencontrer quand elle ne sort pas de son caractère et se montre sous la forme qui lui convient ; à l'imitation de la foi religieuse des Bossuet, des Fénelon, des Malebranche, elle se traduit en hymnes, en sou-

pirs, en élévations ; elle est cause, comme l'auteur lui-même en convient avec une parfaite candeur, que *la discussion, trop souvent, s'en va en prière*, et laisse le champ libre à *une sensibilité vagabonde bien difficile à maîtriser*. Dans le premier moment, ces élans de l'âme, toujours naturels et sincères, ont quelque chose de touchant ; ils plaisent par l'attrait de l'inattendu, et offrent à l'esprit un agréable repos au milieu d'une discussion sévère ; mais répétés sans mesure, ainsi qu'ils le sont dans tout le cours de l'ouvrage, ils ne servent plus qu'à éprouver la patience du lecteur. J'en dirai autant de cette ardeur expansive, marque infaillible d'un noble esprit, qui a porté l'auteur à vous laisser lire dans son âme aussi bien que dans son intelligence. Il ne fait pas assez la différence de ce qui est l'expression d'un sentiment, d'une conviction ayant sa racine dans le fond commun de la nature humaine, de ce qui n'est qu'une confidence personnelle. Il nous apprend comment il lit, comment il travaille, quel charme a pour lui la solitude, qu'il appelle *l'ordinaire de la vie*, et tout cela sans une ombre de prétention, uniquement pour obéir à un instinct de sa nature, et comme pour demander s'il fait bien. Sa force même, dans les recherches les plus ardues de la métaphysique, ne sert quelquefois, faute d'expérience et de mesure, qu'à le pousser au-delà du but. On en trouvera la preuve dans sa théorie de Dieu et de l'être en soi, à laquelle je serai obligé de m'arrêter tout à l'heure. Enfin le commerce qu'il a entretenu avec les philosophes du XVIIe siècle se manifeste par des réminiscences un peu trop visibles de leur manière et de leur style ; et, comme il arrive presque toujours en pareil cas, ce sont les tours les plus vieillis, les formes les plus antipathiques à l'état présent de la langue, dont il s'empare le plus volontiers. On dirait surtout que la *Recherche de la vérité* s'est fondue tout entière dans sa pensée et dans son style.

Une composition où l'on observe un tel excès d'abandon ne peut pas offrir un plan très-régulier ; et, en effet, ce mé-

moire est moins un seul ouvrage qu'une collection d'ouvrages et de dissertations étendues sur différents sujets naturellement liés entre eux, mais qui peuvent, sans inconvénients, être isolés les uns des autres. Que l'on considère séparément chacune de ces dissertations, on y reconnaîtra sans peine de rares qualités, mêmes celle de l'ordre et de la méthode : qu'on essaye de les réunir, on verra qu'elles ne tiennent ensemble que par le lien extérieur du programme. Le programme, c'est le fil d'Ariane, au moyen duquel on se retrouve dans cet immense labyrinthe; c'est le casier dans lequel on a rangé sous un petit nombre d'étiquettes préparées d'avance, des compositions très-diverses, mais toutes animées d'un même esprit et dirigés vers un même but. Aussi les introductions et les préfaces ne sont-elles pas rares ici : car chaque partie, pouvant être considérée comme une œuvre distincte et se rattachant d'une manière peu sensible à celle qui la suit ou la précède, a besoin de porter avec elle sa justification. Le mémoire tout entier se partage en trois livres, qui a leur tour se composent d'un nombre plus ou moins considérable de chapitres : le premier contient la théorie de la certitude; le second, l'histoire et la réfutation du scepticisme; le troisième, la démonstration des vérités que l'on tient pour inattaquables et pour des résultats acquis à la philosophie de notre temps. Il me serait matériellement impossible de vous offrir une analyse de chacun de ces trois livres; mais j'assayerai d'en donner une idée en m'arrêtant seulement aux résultats les plus dignes de votre attention et en glissant rapidement sur le reste. Tout ce qui tient au caractère de l'auteur plutôt qu'à ses doctrines, à ses impressions plutôt qu'à ses convictions, je le passerai entièrement sous silence.

Fidèle à la méthode expérimentale, il commence par rechercher quels sont les jugements et les perceptions que nous regardons comme certains, et il les range en plusieurs classes : les uns tirent leur autorité de la conscience, les autres des

sens, ceux-ci du témoignage humain, ceux-là de la raison ou du raisonnement. En d'autres termes : il y a une certitude intérieure, physique, morale, démonstrative, intuitive. Mais, quelle qu'en soit la source, c'est-à-dire la faculté dont il dérive, le fait de la certitude ne change pas, ses caractères demeurent toujours les mêmes ; il est, quant à son essence, invariable et indivisible. Nous tenons pour certain tout ce que nous concevons clairement et distinctement, tout ce qui brille à nos yeux d'une telle lumière, qu'il nous serait impossible d'en désirer ou même d'en imaginer une plus grande. C'est ainsi que Descartes et tous les philosophes qui sont venus après lui ont défini la certitude. L'auteur du mémoire veut qu'on y comprenne aussi la nécessité ; non pas qu'il nie la distinction établie en tout temps entre les vérités contingentes et les vérités nécessaires ; mais tout ce que nous concevons clairement et distinctement, il pense avec beaucoup de raison qu'il nous est impossible ou qu'il implique contradiction de n'y pas croire. Du moment que j'ai la conscience de moi-même, il est clair, c'est-à-dire il est nécessaire que j'existe. Du moment que j'ai la perception du monde extérieur, il m'est impossible de ne pas admettre une autre existence à côté de la mienne. La nécessité dont il s'agit ici n'existe donc que par rapport à moi, non par rapport aux choses ; c'est une nécessité purement logique ou subjective, non une nécessité absolue au métaphysique. Enfin, à la nécessité il faut joindre l'universalité. La loi qui me force à regarder comme vrai ce qui a frappé mon esprit d'une certaine manière, existe également pour toutes les intelligences, et je n'ai nul besoin, pour m'assurer de ce fait, de recourir, comme on l'a fait, à une autorité extérieure ou au témoignage du plus grand nombre. Ce qui est vrai pour l'un est vrai pour tous, quand même tous ne seraient pas en état de le comprendre actuellement. Les conditions de la certitude sont donc au nombre de quatre : la clarté, la distinction, la nécessité,

l'universalité; et ces conditions se trouvent toutes confondues dans une seule, à savoir : l'évidence. L'évidence, c'est la vérité elle-même devenue visible pour nous, rendue présente à notre esprit. Il nous est impossible de la discuter, de la mettre en doute, de chercher au-dessus d'elle une marque plus complète et plus infaillible. Nous pouvons en approcher plus ou moins, mais elle-même n'admet point de partage; elle est tout entière ou elle n'est pas.

A la théorie de la certitude vient se rattacher naturellement celle de la probabilité; car ces deux états de l'intelligence, malgré la différence énorme qui les sépare, ont été souvent confondus l'un avec l'autre : on nous a dit qu'il n'y a point de degrés, qu'il n'y a pas de plus et de moins dans la certitude; il y en a au contraire, et il y en a nécessairement dans la probabilité, qui est pour notre esprit un état de transition entre le vrai et le faux, entre l'ignorance et la connaissance. Quelles sont, en effet, les choses que nous appelons probables? Celles que nous ne connaissons pas assez pour les affirmer absolument, et que nous connaissons trop, ou du moins qui ont une trop grande action sur nous pour que nous puissions nier leur existence. Il y a donc toujours du doute dans la probabilité, et, sous ce rapport, elle est l'opposé de la certitude.

Il y a deux espèces de probabilités : l'une qui appartient à l'ordre physique, et l'autre à l'ordre moral; l'une qui a pour objet les événements de la nature; l'autre qui s'applique aux sentiments, aux idées et aux actions de l'homme. Ces deux espèces de probabilités ne doivent pas être confondues l'une avec l'autre; car elles ont des conditions toutes différentes, et rien ne serait plus dangereux à la fois et plus contraire à la logique que de soumettre des êtres libres et intelligents aux mêmes procédés que les corps bruts ou les phénomènes d'une nature aveugle.

Les sources ou les fondements de la probabilité physique

sont l'induction, l'analogie et l'hypothèse; trois degrés que l'intelligence humaine parcourt successivement dans les efforts de plus en plus hardis qu'elle fait pour comprendre la nature. D'abord elle se contente de généraliser les faits qu'elle connaît, c'est-à-dire qui l'ont frappée spontanément. Un de ces phénomènes éclatants qui attirent naturellement les regards, comme le lever et le coucher du soleil, lui a apparu plusieurs fois à des intervalles égaux, ou dans telle autre circonstance aussi facile à observer; elle juge aussitôt que le même phénomène se reproduira toujours sous les mêmes conditions, que le rapport qui lie entre eux ces deux termes n'est pas une rencontre fortuite, mais un ordre général et constant, en un mot, une loi de la nature. Voilà ce qui constitue, à proprement parler, l'induction. Ensuite, tout en supposant ce premier résultat, elle en poursuit un autre beaucoup plus vaste. Non contente de s'attacher à un même phénomène et d'ériger en loi l'ordre dans lequel il s'est produit à plusieurs reprises, elle passe d'un objet à un autre, et d'une classe d'objets à une classe différente, se préoccupant seulement des ressemblances plus ou moins nombreuses qui existent entre eux, et, sur la foi de ces ressemblances, leur attribuant à tous les qualités qu'elle n'a observées que dans quelques-uns. Cette seconde opération, qui nous offre elle-même plusieurs degrés, c'est l'analogie. Enfin, sentant croître sa confiance à mesure que ses facultés s'étendent, l'intelligence humaine cherche à s'ouvrir des perspectives nouvelles; elle entreprend de deviner les causes et les lois qui se dérobent encore à ses investigations; et, en attendant que l'expérience vienne condamner ou absoudre son audace, elle se livre aux séductions de l'hypothèse.

Après avoir montré, avec la précision d'un philosophe et l'imagination d'un poète, comment l'homme, sous l'excitation constante des merveilles de la nature, s'élève successivement de l'une de ces opérations à l'autre, l'auteur s'efforce de

prouver que, par aucune des trois, il ne peut sortir des limites de la probabilité et de la vraisemblance. Il a parfaitement raison en ce qui concerne l'analogie et l'hypothèse. J'ajouterai qu'aucun de ses concurrents n'a traité ces deux points d'une manière aussi solide, aussi intéressante, aussi remarquable sous tous les rapports; il fait surtout preuve d'une instruction rare et d'une très-grande élévation d'esprit, quand, pour nous montrer jusqu'où s'étend l'usage de l'analogie, il passe en revue toutes les conquêtes dont elle a enrichi les sciences naturelles. Mais comment admettre avec lui que la probabilité soit aussi le partage de l'induction? que devient donc alors la certitude des sciences naturelles? Que devient celle de l'expérience elle-même, à laquelle on a rendu tout à l'heure un si éclatant hommage et dont on a fait la condition de toute autre certitude? Si je ne suis pas entièrement sûr des résultats de l'induction, il m'est impossible de donner plus de confiance à la perception, et de regarder comme hors de doute l'existence des corps. En effet, les corps ne sont rien pour nous sans leurs propriétés, puisque c'est par là que nous les distinguons les uns des autres, et qu'ils prennent à nos yeux de la durée, de la fixité, tous les caractères qui nous empêchent de les confondre avec nos propres sensations. Or l'idée de propriété, l'idée d'un rapport constant entre une certaine cause et un certain phénomène, c'est l'induction qui me la donne de concert avec le principe de causalité. Le principe de causalité m'apprend que tout phénomène a une cause; l'induction ajoute que la même cause, étant placée dans les mêmes circonstances, produira toujours les mêmes effets. C'est ainsi que nous attribuons au feu la vertu de fondre la cire, à l'eau celle de dissoudre le sucre, etc. On pourrait pousser beaucoup plus loin les conséquences de cette doctrine non moins funeste à l'observation de conscience qu'à celle du monde extérieur. Ce qui ajoute encore aux difficultés dont elle est remplie, c'est que l'auteur

reconnaît, *à priori*, le principe de l'induction. Il compte parmi les vérités premières que tout ce qui arrive dans la nature, est soumis à un ordre invariable; mais, parce que, d'une part, l'induction ne peut nous offrir que des lois contingentes, et que, de l'autre, les faits dont elle tire son autorité sont nécessairement indéterminés; que nous ne sommes jamais sûrs d'en avoir observé un assez grand nombre, ni d'avoir examiné sous toutes leurs faces ceux que nous avons recueillis, il pense qu'il nous faut renoncer sur ce point à une complète certitude et nous contenter d'un degré plus ou moins élevé de vraisemblance. La première de ces deux objections est tout à fait inadmissible en principe; car, s'il ne fallait tenir pour certain que ce qui est nécessaire, universel, mathématiquement démontré, nous serions en droit de douter de notre propre existence, et par suite de la raison elle-même, dont la lumière ne peut arriver jusqu'à nous qu'en traversant pour ainsi dire la conscience. La seconde objection, malgré une certaine apparence de logique dont le scepticisme a tiré parti, ne résiste pas aux faits. Par exemple, on ne peut pas être plus sûr de l'existence des corps que des lois de la pesanteur; et si l'on ne regarde pas comme impossible que les lois puissent être changées, c'est à la condition que les corps changeront avec elle. Qu'on arrête chez un animal la respiration ou la circulation du sang, il n'est pas seulement probable, il est absolument certain que cet animal cessera de vivre. Sans doute, il y a des faits qu'on a trop vite érigés en lois, et des lois vraiment dignes de ce nom auxquelles on a donné trop d'extension; mais alors l'induction s'est arrêtée à moitié chemin, et c'est l'hypothèse qui a fait le reste. Sans doute, on ne peut pas déterminer d'avance le nombre des expériences sur lesquelles doit se fonder toute induction légitime : ce nombre varie suivant la nature des faits qu'on observe, et suivant les qualités de l'observateur; mais il n'est pas illimité; il y a un moment où il est suffisant, où la certitude a pris possession de

notre esprit, sans que rien puisse l'accroître ou la diminuer.

Après avoir fini avec la probabilité dans l'ordre physique, l'auteur arrive à la seconde espèce de probabilité; celle qu'on rencontre dans l'ordre moral; et il montre dans cette nouvelle question la même fécondité d'esprit, la même variété de connaissances que dans les questions précédentes. Non content de rechercher quelles sont les conditions générales du témoignage humain, seul fondement, selon lui, de la probabilité dans l'ordre moral, il veut savoir comment ces conditions se modifient suivant qu'elles s'appliquent à tel ou à tel ordre de faits. C'est ainsi qu'il expose tout un traité du témoignage en matière judiciaire. Ce travail, considéré au point de vue de la question, est certainement un hors-d'œuvre; il ne nous fait voir sous aucun jour nouveau la nature de la probabilité et de la certitude; mais l'intérêt qu'il inspire n'en subsiste pas moins; il nous montre un esprit curieux, infatigable, qu'attirent également les problèmes les plus élevés de la métaphysique et les études de détail qui n'exigent que du labeur et de la patience. Un autre morceau sur les conditions de la probabilité et de la certitude historique donne lieu à la même remarque, et se fait excuser par des qualités encore plus sérieuses. Tous les documents que l'historien doit consulter sont ici classés et examinés avec le plus grand soin; on montre l'usage qu'il faut faire des monuments, des traditions, des récits de tout genre : on passe en revue, on juge l'une après l'autre les diverses manières d'écrire l'histoire, et cela avec un véritable talent d'analyse et un bon sens irréprochable. Toutes ces considérations sur la probabilité n'occupent pas moins de 300 pages in-folio. Elles forment véritablement un ouvrage à part qui, détaché du reste du mémoire, et complété ou modifié en certains endroits, pourrait devenir une publication très-intéressante. Mais la partie la plus neuve, la plus curieuse et la plus instructive de cet ouvrage séparé, c'est, sans contredit, celle qui concerne le calcul des probabilités.

On sait avec quel enivrement cette science, un peu trop négligée par les philosophes, a été accueillie, dès sa naissance, par un grand nombre de mathématiciens. On sait avec quelle confiance on lui a demandé et le secret de l'avenir et la règle du présent, et des moyens pour conjurer les accidents de la fortune et des lois pour prévenir les erreurs des hommes. Pascal, dans ce fameux pari qu'il engage avec l'incrédule, ne l'a-t-il pas appelée au secours de la religion? Un autre, encore plus téméraire, Jean Craig, a essayé d'établir que, l'autorité du témoignage humain s'affaiblissant avec les années, dans une proportion mathématique, tous les titres du christianisme seront périmés en l'an de grâce 3153, et que cette époque sera aussi celle de la fin du monde? L'auteur du mémoire fait justice de toutes ces prétentions. Il démontre, avec autant d'érudition que de logique, et une connaissance approfondie du sujet, que le calcul des probabilités peut s'appliquer, dans une certaine mesure, aux événements du monde physique, mais qu'il n'atteint en aucune manière ceux de l'ordre moral. Il en discute à la fois les règles et les résultats les plus importants, puis, joignant l'histoire à la critique, il fait passer sous nos yeux tous les changements qu'il a subis, toutes les institutions qu'il a fondées, et aussi les abus auxquels il a donné lieu, depuis Pascal et Fermat jusqu'à l'auteur de la *Mécanique céleste*. Il est regrettable que l'auteur ne se soit pas arrêté là, et qu'un travail statistique sur les suicides, entièrement de sa façon, lui ait paru bien placé dans un ouvrage de philosophie. Ce n'est pas encore tout : à la suite de ces recherches statistiques vient un projet de loi avec un long exposé des motifs pour faire entrer le suicide dans la catégorie des crimes punis par le Code pénal. Dans un mémoire adressé à votre section de législation ou d'économie politique, ces considérations auraient été accueillies, peut-être, avec une très-grande faveur; mais, à la place qu'elles occupent, elles ne sont qu'un hors-d'œuvre sans but et sans excuse.

Ce n'est pas assez de savoir en quoi consiste la certitude, et par quels caractères elle se distingue de la probabilité, de la vraisemblance, de tout ce qu'on serait tenté de confondre avec elle; il faut aussi qu'il nous soit démontré qu'elle n'est pas étrangère à notre intelligence, et que nous ayons une idée exacte des moyens sur lesquels nous comptons pour y arriver. Ici vient se placer une théorie des facultés, d'une immense étendue. Ce n'est pas moins que tout un traité et toute une histoire de la psychologie étroitement unis ensemble; car, indépendamment des recherches purement historiques que votre programme demandait, et qui entrent pour une très-grande part dans le mérite de ce mémoire, l'auteur, en discutant la valeur de chacune de nos facultés, nous fait connaître et apprécier les différentes opinions qu'en ont conçues ou les explications qu'en ont données les philosophes les plus célèbres. Cette méthode est excellente en elle-même; elle nous fait voir les problèmes philosophiques sous toutes leurs faces, et nous montre, à côté des hypothèses qu'il faut éviter, les faits qui les expliquent, et qui demandent à être recueillis. Mais il faut prendre garde que les trois puissances qu'elle met en œuvre, l'histoire, l'observation et la critique, au lieu de se servir mutuellement, ne soient pas un empêchement l'une pour l'autre, et une cause de perpétuelles digressions. L'auteur du mémoire n'a pas toujours évité cet écueil. Il arrive souvent que les opinions qu'il passe en revue n'ont aucun rapport direct avec la théorie qu'il veut défendre, avec la faculté dont il cherche à déterminer l'usage; ou bien c'est la théorie qui laisse subsister tout entières les contradictions et les difficultés de l'histoire. Ainsi, à propos de la conscience, il expose toute la querelle du réalisme et du nominalisme, comme si les attributions de cette faculté, et en général les questions de pure psychologie, avaient été pour quelque chose dans les discussions philosophiques du moyen âge. Ces mêmes systèmes comparaissent encore une fois devant nous, à l'occasion de la perception

externe, où leur intervention ne se justifie pas mieux. Mais jamais il ne se montre moins difficile que lorsqu'il s'agit des deux philosophes qui ont exercé le plus d'influence sur le dernier siècle, du sage Locke, comme il l'appelle ironiquement, et du grand Condillac. Tout prétexte lui est bon pour faire la guerre à leurs opinions; à tout propos il les poursuit de ses sarcasmes et de ses arguments. On comprendrait cette préoccupation constante si l'école sensualiste avait encore l'empire des intelligences; mais aujourd'hui, au lieu de la combattre, il faut la juger : ses erreurs, si funestes qu'elles puissent être, ne doivent pas nous faire oublier ses bienfaits, et, surtout, il ne faut pas lui enlever, par une exposition partielle, cette unité systématique qui est un de ses caractères les plus distinctifs.

Je ne suivrai pas l'auteur dans les considérations où il entre sur chacune de nos facultés; il me suffira de dire ce qu'il pense de la raison, car c'est là le point le plus important de sa psychologie et de sa métaphysique. Quant au reste, il est facile de s'en faire une idée par tout ce qui suit et tout ce qui précède. Il y a en nous une notion de l'être qui n'est pas celle de tel ou de tel être en particulier, ni de tous ceux que nous connaissons réunis ensemble, mais de l'être en soi, de l'être nécessaire et universel, sans lequel aucun autre n'est possible. C'est là le premier élément de la raison ; car, s'il pouvait être supprimé, il est évident que notre intelligence ne concevrait rien que des phénomènes, et que ses facultés se renfermeraient tout entières dans le cercle de l'expérience. L'être en soi, c'est la même chose que l'infini, ou ce que nous apercevons au delà des choses relatives et contingentes, particulières et finies. Or, c'est en vain qu'on ajoutera le fini à lui-même, qu'on le multipliera par lui-même sans fin et sans terme; ce n'est pas ainsi qu'on obtiendra l'infini, mais seulement l'indéfini. L'existence de l'être en soi ne peut donc pas se confondre avec celle des êtres particuliers, quoique ceux-ci ne

subsistent que par celui-là, et qu'ils participent, les uns, plus, les autres moins, à des degrés et dans des proportions infiniment variés, de son essence toujours une et incompréhensible. C'est ainsi que l'auteur fait la part de la diversité des existences, sans renoncer à cette suprême unité, qui se confond, comme l'infini, avec la nature même de l'être, et qui est la première loi de la raison. Il est impossible, ajoute-t-il, que l'être en soi ne soit qu'une simple conception de notre esprit, ou une forme déterminée de notre entendement; car ce qui le distingue de tous les autres objets de notre intelligence, c'est précisément qu'il est, indépendamment de toute forme et de toute détermination, indépendamment des conditions subjectives de notre esprit et des lois contingentes de la nature, en un mot qu'il est. Que l'on nous conteste toute idée de ce genre, comme font les sensualistes et les sceptiques déclarés, cela se peut sans contradiction immédiate, ou sans qu'on cesse de s'entendre avec soi-même; mais admettre que cette idée se trouve en nous, qu'elle s'y trouve nécessairement, et que, cependant, elle n'a aucun objet réel; en d'autres termes, que nous concevons un être infini, absolu, qui n'existe que dans un esprit fini et dépendant; c'est faire en même temps violence à la langue et à la pensée. Il n'est pas besoin de dire que cette observation est dirigée contre Kant, comme la précédente contre Spinoza; et pour en comprendre toute la justesse, il suffit de se rappeler que Fichte, le disciple le plus conséquent et le logicien le plus intrépide de l'école de Kant, a mis, en effet, non la raison comme l'entendaient Platon et Malebranche, mais le moi ou la conscience humaine à la place de l'infini.

Toutes les autres idées de la raison ne sont que des faces différentes ou, pour me servir d'une expression favorite de l'auteur, des personnages de l'être. Ainsi, la substance, c'est l'être en tant qu'il persiste dans les phénomènes, et qu'il demeure toujours le même sous toutes les formes possibles de

l'existence. La cause, c'est l'être en tant qu'il agit, qu'il tire de son propre sein tous les modes sous lesquels il se manifeste, c'est-à-dire qu'il est par lui-même tout ce qu'il est. Mais, du moment qu'on distingue l'être et les phénomènes, il faut encore quelque chose de plus : il faut un ordre dans lequel les phénomènes se produisent et qui demeure invariable comme l'être lui-même. L'espace, c'est l'ordre des coexistences, et le temps, celui de successions. L'auteur, dans cette question délicate, une des plus obscures de la métaphysique, prend également à partie Locke et Clarke. Il démontre contre le premier que l'espace ne doit pas être confondu avec l'étendue ni le temps avec la simple succession des faits, et, contre le second, que l'espace et le temps, avec leurs dimensions, avec leurs divisions, ne peuvent pas être considérés comme des attributs de Dieu ; et, après avoir signalé toutes les conséquences extraordinaires qui sortent de ces deux opinions, il conclut pour la théorie de Leibnitz. « Le meilleur est de dire, avec le grand Leibnitz, que le temps et l'espace sont des ordres, et que Dieu en est la source : c'est-à-dire que Dieu ou l'être, quand il nous apparaît sous les formes du temps et de l'espace, nous apparaît comme la Providence régulatrice des coexistences et des successions. » Il n'y a, en effet, que ce dernier parti à prendre lorsqu'on a abandonné les deux autres. Toutes les hypothèses qu'on a imaginées depuis, si l'on excepte l'esthétique transcendantale de Kant, diffèrent peu de celles-là. On peut seulement reprocher à l'auteur de n'avoir pas rendu justice à l'opinion de Clarke, de l'avoir traité avec un dédain que Leibnitz lui-même n'aurait point partagé, et de s'être mis, selon son habitude, un peu trop à l'aise avec l'auteur de l'*Essai sur l'entendement humain*. Dans des matières aussi graves, il faut de la critique, non de la satire, et les sarcasmes n'ajoutent rien aux arguments.

Les idées qui nous ont occupés jusqu'à présent, la substance, la cause, le temps et l'espace nous révèlent la présence

de l'être dans la totalité des choses, sous la diversité des phénomènes en général; par les idées du bien, du vrai et du beau, il nous apparaît seulement dans la sphère de la conscience ou dans ses rapports avec les facultés humaines. Le vrai, c'est le terme le plus élevé, le but absolu où aspire notre intelligence ; le bien, c'est le but de notre activité ou de notre liberté, et le beau celui de notre amour. Mais, comme on nous l'a déjà fait remarquer, l'absolu, l'infini, le terme le plus élevé que puisse se proposer chacune de nos facultés, n'est pas autre chose que l'être. C'est donc encore une fois l'être qui se manifeste à nous sous ces trois attributions nouvelles. C'est lui dont nous retrouvons partout, sous les personnages les plus divers, dans la nature aussi bien que dans la conscience, l'essence identique et invariable. Si l'on demande à présent ce que c'est que la raison dont nous venons d'examiner un à un tous les principes, la réponse sera facile. Puisque chacune des idées que nous lui attribuons doit être considérée comme un aspect particulier de l'être; puisque nous avons de plus une idée de l'être en soi qui enveloppe et suppose toutes les autres, il est inutile et impossible tout à la fois de recourir à un intermédiaire, il n'y a pas de principe plus général et plus élevé où cette idée puisse prendre sa source; en un mot, la raison n'est pas une faculté de notre esprit; elle est l'être lui-même se manifestant dans les limites de notre faible nature. « La raison, dit l'auteur, ne l'oublions jamais pour ne la jamais calomnier, est l'être lui-même présent au dedans de nous et nous illuminant sans cesse depuis le jour de notre entrée en ce monde. »

Cette théorie de la raison, considérée dans ses traits les plus généraux, n'est certainement pas nouvelle; mais on peut dire que l'auteur se l'est appropriée par la science et par le talent qu'il a mis à son service. On se figure à peine tout ce qu'il y a dépensé d'âme, de connaissances et de force. C'est surtout lorsqu'il combat les doctrines opposées à la sienne, le

sensualisme, l'idéalisme, et qu'il juge à propos de les prendre au sérieux, qu'il se montre avec le plus d'avantage. Je citerai pour exemple une simple note où il rétablit, par le raisonnement et par les faits, contre les assertions un peu légères de Locke, l'universalité des idées du bien et du juste. Malheureusement, comme j'ai déjà été obligé d'en faire la remarque, il ne sait point garder de mesure. Après avoir démontré que la notion de l'être se trouve au fond de toutes nos idées et de toutes nos pensées, il l'élève tellement au-dessus des autres principes intellectuels, qu'elle semble n'avoir plus rien de commun avec eux et devenir inaccessible à l'intelligence elle-même. Dans le fait le principe absolu des choses, l'infini, ou de quelque nom qu'on l'appelle, n'est pas plus l'être qu'il n'est la cause, la suprême raison, le bien, le vrai, le beau; il est tout cela à la fois et au même titre. Car, si l'on ne conçoit pas ces dernières attributions sans la première, celle-ci aussi est complétement vide de sens si on l'isole des autres. Qui peut se représenter comme le premier terme de l'existence un être qui ne pense pas, qui n'agit pas et n'a en lui aucune des conditions nécessaires à l'exercice de ces facultés; en un mot, un être qui n'est rien? Les idées de la raison ont donc toutes exactement la même valeur; elles expriment toutes quelque chose de positif et d'absolument nécessaire; elles sont toutes égales entre elles, sans pouvoir se passer les unes des autres; et c'est par là, non par la hiérarchie ou le rapport de subordination qu'on a voulu établir entre elles, qu'elles forment sans se confondre la plus parfaite unité. Mais dans la doctrine qu'on soutient ici, il n'y en a qu'une, c'est-à-dire la notion de l'être, qui ait un sens positif et vraiment absolu. Toutes les autres ne sont que des limitations de celle-là; elles ne représentent en aucune manière les attributs de l'être, elles n'ajoutent rien à la simple affirmation de son existence, elles ne servent qu'à nous montrer sa présence dans tel ou tel ordre de phénomènes, dans tel ou tel rapport que notre faible enten-

dement est obligé de concevoir pour ne pas se perdre dans l'infini. Or, si cette doctrine est vraie, le premier principe des choses n'est pour nous que l'incompréhensible et l'inconnu, quelque chose comme le dieu des alexandrins. Nous savons qu'il est, mais non ce qu'il est. Nous pouvons éloigner de lui toute qualité propre à lui donner des limites, à porter atteinte à son infinitude ; mais il n'y en a pas que nous puissions lui attribuer. C'est sur ce principe, comme nous allons nous en assurer bientôt, que l'auteur a fondé sa théorie de la nature divine. Ainsi l'exagération le conduit, sans qu'il s'en doute, jusqu'à la contradiction la plus évidente. Il veut que la raison soit absolument impuissante à pénétrer dans la nature ou dans l'essence de l'être, après avoir démontré qu'elle n'est que l'être lui-même se manifestant au dedans de nous et dans les choses en général. Il faut reconnaître toutefois que, le plus souvent, son esprit flotte entre ces deux propositions contraires, c'est-à-dire entre Platon et l'école d'Alexandrie. Son bon sens le retient auprès du premier, la fougue de son imagination l'entraîne vers la seconde, et ce n'est qu'à la fin de l'ouvrage que celle-ci l'emporte.

A la théorie de la raison vient se rattacher naturellement celle de la vérité, dont le but est de rechercher si nous connaissons en elle-même la nature des choses, ou si tout ce que nous croyons savoir, si les lois mêmes les plus nécessaires de notre pensée ne reposent que sur des phénomènes et des apparences. Selon l'auteur, l'idée de la vérité passe en quelque sorte par trois degrés avant de se montrer à l'esprit dans toute son étendue : on peut chercher la vérité dans la parole, dans la perfection du langage ou dans l'accord du langage avec les faits de l'intelligence : on peut la chercher dans la pensée, c'est-à-dire dans la conscience, sans s'inquiéter du rapport qui existe entre nos idées et les objets : on peut croire enfin qu'elle est dans les choses; non dans leur principe universel et absolu, mais dans les formes passagères sous

lesquelles elles sont perçues par nos sens. En d'autres termes : il y a le point de vue du matérialisme qui ne reconnaît pour vraies que des existences finies et contingentes ; nous en avons un exemple dans le système de Démocrite et d'Épicure. Il y a le point de vue du sensualisme, mais surtout du sensualisme moderne, de l'école de Locke et de Condillac, qui, ne reconnaissant que des mots à la place des idées générales, et par conséquent des choses que ces idées représentent, des êtres, des causes, des substances et de leurs principaux attributs, est obligée de mettre la vérité dans une langue bien faite, ou dans un système de signes dont l'algèbre restera toujours le plus parfait modèle. Enfin, il y a le point de vue de l'idéalisme qui se renferme dans le cercle de la conscience, qui regarde toutes nos idées et toutes nos perceptions comme de simples modifications de la pensée humaine, sans remonter jusqu'à leur principe métaphysique, sans rechercher ce qui en fait l'autorité irrésistible, ou en niant absolument que nous puissions le découvrir. Cette manière d'interpréter l'histoire n'est pas commune ; elle est faite pour donner de l'intérêt à la discussion et renferme une grande part de vérité. Seulement l'auteur aurait pu quelquefois mieux choisir ses exemples. Ainsi, en parlant de ceux qui ne voient indistinctement dans toutes nos idées que de simples opérations de la pensée humaine, on est étonné de lui voir citer le nom d'Arnauld, de préférence à celui de Kant ou de Fichte. Sans doute Arnauld a été beaucoup trop loin dans son livre *Des vraies et des fausses idées*. En combattant les excès où Malebranche s'est laissé entraîner, il est tombé lui-même dans un excès contraire ; il a méconnu ce qu'il y a de divin et d'absolu dans la raison. Mais jamais, chez lui, cette erreur n'est arrivée à l'état de système ; jamais il n'a songé aux conséquences qu'on en peut tirer. Ce sont les droits du sens commun qu'il a cherché à défendre contre la doctrine de la vision en Dieu.

Après avoir démontré surabondamment la fausseté de ces

trois systèmes, l'auteur arrive à une conclusion exactement identique à celle que lui a fournie l'analyse de l'intelligence : puisque la vérité n'est ni dans la parole ni dans la pensée de l'homme, ni dans les choses relatives et finies qui tombent sous l'expérience des sens, où peut-elle être ailleurs que dans l'infini ? Elle est l'infini même, l'Être en soi, en un mot, Dieu communiquant aux choses et à nos pensées, à notre esprit et à la nature, une partie de ses perfections, et les appelant par là même à l'existence. Mais ici une grave difficulté se présente : nous ne connaissons point de plus haute expression de la vérité que les principes universels et nécessaires de la raison, que les lois de l'ordre moral et métaphysique. Or, si ces lois nous représentent la nature divine et sont par conséquent immuables comme elle, que devient alors la liberté de Dieu obligé de leur obéir ? N'est-il pas plus juste de dire avec Descartes que les vérités que nous nommons éternelles ont leur source dans la volonté divine et en dépendent entièrement ; que Dieu qui les a établies peut les changer, comme un roi les lois de son royaume ? L'auteur n'a aucune peine à faire justice de cette opinion, qui a déjà été soutenue au moyen âge par Duns-Scot. En fait, il nous est absolument impossible de supposer entre les choses d'autres rapports que ceux qui forment aujourd'hui la base de nos jugements et de nos raisonnements. Il nous est absolument impossible de concevoir que, par un effet de la toute-puissance divine, un cercle n'eût plus ses rayons égaux, un phénomène pût exister sans cause et sans substance, ou qu'il devînt juste de faire à autrui ce que nous ne voudrions pas qu'on nous fît. Une pareille supposition se détruit elle-même ; les idées sur lesquelles elle repose, elle les renverse et les nie : car, si les principes de la raison n'ont rien de nécessaire ni d'absolu, sur quel fondement donc reposera l'existence de ce Dieu tout-puissant à qui l'on attribue le pouvoir de changer toutes les conditions de la nature et de la pensée ? Combien Platon était plus près de la

vérité, et qu'il a mieux compris la nature morale de Dieu, lorsqu'il a écrit dans *l'Eutyphron* ces belles paroles : « Le saint parce qu'il est saint est aimé de Dieu; mais il n'est pas saint parce que Dieu l'aime. » Quant à la liberté divine, loin de souffrir aucune atteinte de ces lois immuables, elle ne peut pas être conçue sans elles. Dieu n'est point placé, comme nous, entre le bien et le mal ; mais il n'aime, il ne veut, il ne fait que le bien, ou ce qui est conforme à la souveraine perfection. La liberté ne peut pas être comparée à notre libre arbitre, témoignage de notre faiblesse autant que de notre force. Nous ne concevons pas mieux en lui ce que les philosophes ont appelé la liberté d'indifférence, ou le pouvoir d'agir sans but, sans règle, sans sagesse. Or, la bonté divine, la sagesse divine, n'est-ce pas ce qui est conforme aux idées éternelles du vrai, du juste et du bien, c'est-à-dire aux lois de la raison ?

S'il y a une opinion qui met la vérité dans la dépendance de Dieu, il y en a une autre qui la place en quelque sorte au-dessus de Dieu : c'est celle qui prétend que les règles de la justice et de la morale, les lois sur lesquelles se fondent nos actions et nos jugements demeureraient exactement les mêmes quand même Dieu pourrait cesser d'exister. On trouve le germe de ce sentiment dans les écrits de saint Thomas-d'Aquin, qui prétendait que le mensonge n'en serait pas moins un péché quand même Dieu ne serait pas; mais il n'a été érigé en système que beaucoup plus tard par Bayle et Grotius, surtout par le premier, qui admettait parfaitement, comme on sait, une société d'athées. L'auteur, après tout ce qu'il a dit sur les rapports de la raison avec l'être, sur l'identité de la vérité et de l'infini, n'a aucune peine à démontrer que cette dernière hypothèse n'est pas plus soutenable que la précédente : que le bien, le vrai, le beau, le juste, ne sont que des rapports variables, c'est-à-dire n'existant pas, s'ils n'ont pas leur source dans le principe même des choses, s'ils ne font pas partie, en un mot, de l'essence divine.

Cette doctrine est la seule qui puisse satisfaire à la fois le sentiment et la raison; elle a pour elle l'autorité des plus grands noms, et j'oserai presque dire qu'elle forme, dans l'histoire de la religion comme dans celle de la philosophie, une tradition non interrompue depuis Platon jusqu'à Leibnitz, depuis saint Augustin jusqu'à Bossuet. Aujourd'hui même ce qui a perdu quelques penseurs d'un génie trop entreprenant, ce sont les exagérations dont elle est susceptible. Son ennemi véritable, c'est-à-dire le sensualisme, n'est déjà plus qu'un souvenir. Elle est donc, non pas un système particulier, mais le fond commun et la condition nécessaire de toute spéculation : car ce qu'on appelle ainsi, ce sont les efforts de l'intelligence pour s'élever au-dessus, pour chercher quelques vérités et quelques espérances au delà de l'empire matériel des faits. J'ajouterai qu'elle est défendue ici, malgré les écarts déjà signalés, avec une grande force de conviction et de talent, avec une rare intelligence des principaux monuments de la philosophie. Pourquoi donc l'auteur n'y est-il pas resté plus fidèle? Comment l'histoire dont il a fait un si grand usage ne l'a-t-elle pas mieux éclairé?. C'est qu'il la connaît peu en ce qui touche le mysticisme, et c'est de ce côté qu'il penche par ses qualités comme par ses défauts.

On a vu comment, en exposant ses propres idées sur l'objet et les conditions de la connaissance humaine, il a fait connaître tous les systèmes anciens et modernes qui se rapportent au même sujet : il ne faut donc pas s'attendre à lui voir traiter séparément l'histoire de la certitude; mais il a consacré un livre tout entier, c'est-à-dire le tiers de son ouvrage, à l'histoire et à la critique du scepticisme. Cette partie a toutes les qualités de la précédente, sans en avoir les défauts ; et cela se conçoit : la nature seule du sujet était déjà un frein pour l'imagination de l'auteur, un contrepoids salutaire à son enthousiasme et à sa jeunesse, pour lesquels au contraire la théorie n'offrait que des écueils.

Voici d'abord comment il caractérise le scepticisme, avant d'apprécier en détail chacun de ses résultats et de répondre à ses objections les plus sérieuses : « Le scepticisme proprement dit est très-différent de cette façon de douter inintelligente et frivole qui court le siècle et qui défraye les conversations des ignorants et des oisifs.... C'est un doute méthodique et régulier, élevé par des élaborations séculaires à la dignité d'une science complète, que les génies les plus divers et les plus remarquables par l'étendue, la sagacité et la profondeur de leurs conceptions, se sont appliqués depuis deux mille ans et plus à mettre sous le couvert d'une méditation aussi forte que féconde, d'une analyse de la dernière finesse, d'une dialectique aussi simple que déliée, d'une érudition immense, de la probité de cœur et d'esprit enfin la moins suspecte, à ce point d'intéresser aux destinées du pyrrhonisme les destinées de la religion elle-même. » Cette définition du scepticisme ne se fait pas seulement remarquer par l'élévation et la grandeur ; elle n'est pas seulement une preuve d'impartialité de la part d'un esprit aussi antipathique au doute; si on la compare avec les faits, on la trouvera parfaitement exacte. Je ne pourrais pas en donner de meilleure preuve que de citer encore le passage suivant : « Peut-être que dans l'histoire entière on ne trouverait point d'analyse plus épineuse et plus fine que celle qui a été dépensée par les sceptiques.... Peut-être ne trouverait-on dans aucune autre école une réunion d'esprits plus dialecticiens et plus inventifs, plus rompus à toutes les difficultés, à toutes les fatigues de la méditation et à tous les artifices de la polémique. Parmi les inventeurs il n'y en a pas de plus sérieux, de plus profond que Pyrrhon. Les systématiques divers n'ont pas de nom plus glorieux que celui de Kant, et, pour ce qui est des polémistes, il n'y a personne à comparer à Carnéade et à Bayle. » Enfin il y a cette dernière considération, que le scepticisme n'est pas la maladie de quelques esprits isolés, qu'il n'est pas un accident dans l'histoire de la pensée

humaine ; mais l'école qui le représente, presque aussi ancienne que la philosophie, semble jouir du privilége de l'immortalité. « Commencée (c'est l'auteur qui parle), commencée quatre siècles avant Jésus-Christ, nous l'avons encore vue parmi nous, il y a vingt-cinq ans, essayer, sous la protection de génie d'un philosophe et d'un prêtre, de remplacer les doctrines de Descartes et de Bossuet. Cent fois réfutée, elle renaît sans cesse. Elle a même dans l'incurable infirmité de l'esprit humain des racines profondes que l'on n'extirpera jamais. »

A la suite de cette appréciation générale vient une histoire complète du scepticisme chez les anciens, c'est-à-dire chez les Grecs, depuis les disputes frivoles des sophistes, qui, en mettant sur la même ligne le vrai et le faux, le bien et le mal, ne cherchaient qu'à faire étalage de leur habileté et à s'élever, à la faveur de la corruption, jusqu'au doute hardi et sérieux d'Ænésidème, reproduit seize siècles plus tard par l'auteur des *Essais sur l'entendement humain*. Ce morceau, ou plutôt cet ouvrage, car il y a la matière d'un gros livre, est de la plus grande valeur, sous le double rapport de l'érudition et de la critique. On ne trouvera chez aucun historien de la philosophie, pas même chez Ritter, le dernier et le plus savant de tous, un exposé plus complet, plus intéressant et plus lucide des arguments sceptiques de Gorgias, de Pyrrhon, d'Ænésidème, et de la discussion de Carnéade avec Chrysippe. Dans un sujet aussi fréquemment traité, qui, à part les histoires générales de la philosophie, a déjà produit tant de thèses et de dissertations, l'auteur a trouvé le secret d'être original sans dénaturer les faits et d'exciter un intérêt très-vif sans autre dessein que d'être exact. C'est que, connaissant beaucoup mieux les sources que les résultats de l'érudition moderne, il apporte nécessairement plus de conviction, plus de profondeur dans ses jugements et plus de vivacité à les défendre. Dans l'ordre des idées comme dans celui des choses, on ne fait bien valoir que

ce qui est à soi. Ajoutez à cela que la nature de l'auteur ou la foi ardente qu'il a dans la philosophie ne lui permet pas d'assister en simple spectateur aux discussions mêmes les plus éloignées de nous ; il les voit comme si elles étaient présentes, il y entre avec son âme aussi bien qu'avec son intelligence. C'est pour cette raison, sans doute, qu'on le voit arrêté si longtemps à la réfutation des sophismes de Gorgias, bien qu'ils aient cessé évidemment d'être dangereux, et qu'en réalité (il faut bien le croire pour l'honneur de la raison humaine), ils ne l'aient jamais été plus qu'aujourd'hui. Mais ce qui est un tort lorsqu'il s'agit de ce misérable rhéteur, devient une qualité quand il est question de Pyrrhon et d'Ænésidème. Le scepticisme ancien se résume tout entier dans ces deux hommes, dont l'un l'a pour ainsi dire créé en l'élevant pour la première fois à la dignité d'un système ; dont l'autre en a fait un art où la dialectique, c'est-à-dire l'esprit grec, semble être arrivé à sa dernière perfection. Aussi l'auteur a-t-il particulièrement dirigé contre eux les efforts de sa critique ; mais, en les combattant, il ne cesse de les admirer, et, en nous découvrant l'impuissance de leurs arguments, il nous oblige à reconnaître la force et la subtilité de leur génie. Il est loin de faire le même honneur à Sextus. En insistant beaucoup sur le service que ses ouvrages ont rendu à la science, et en nous y intéressant vivement par une fort bonne analyse, il nous le montre lui-même comme un esprit sans portée et sans invention, qui doit à un caprice de la fortune le rang qu'il tient dans l'histoire. Toute son importance lui vient du hasard qui a détruit les œuvres de ses devanciers et nous force à étudier les siennes comme le seul monument que nous ayons du scepticisme chez les Grecs.

A peine a-t-on quitté Sextus Empiricus qu'on se voit transporté sur le champ à l'époque la plus brillante de la philosophie moderne, celle qui commence avec les *Méditations* et finit par la *Critique de la raison pure*. Mais le but que l'auteur se propose

ici n'est pas tout à fait le même que tout à l'heure. Laissant de côté l'idée de suivre le scepticisme dans toutes ses destinées et au milieu des phases les plus diverses de la philosophie, il se borne à nous faire connaître en détail les sceptiques les plus renommés de cette période, ceux que le programme désignait particulièrement à son attention : Huet, Hume et Kant. Ce n'est plus de l'histoire; c'est une suite de dissertations, ou comme on dit aujourd'hui, de monographies, dont la plus curieuse, la plus neuve, la plus remarquable à tous égards, est sans contredit celle de Huet.

Nous avons déjà rencontré dans le mémoire n° 19 un morceau très-intéressant sur le même écrivain considéré comme restaurateur de l'école pyrrhonienne; mais ce n'est rien en comparaison de ce qu'on trouve ici. L'auteur met sous nos yeux toute la vie et toute la pensée du trop célèbre évêque, éclairant l'une par l'autre et nous laissant peu d'estime pour toutes deux. Il veut, comme il dit, lui arracher le masque qu'il a porté soixante ans : et, en effet, il nous le montre comme prêtre, comme théologien, comme philosophe, comme homme du monde, n'éprouvant pour rien ni vocation ni amour, n'ayant dans l'âme aucune conviction, ne recherchant d'autre résultat que l'agrandissement de sa fortune et les satisfactions de l'amour-propre; esprit médiocre et vain, érudit sans jugement, passionné pour l'étude et plein de mépris pour la science, indifférent et incrédule aux plus beaux jours de la philosophie et de la religion. Le suivant pas à pas dans sa longue et laborieuse carrière, il fait à la fois l'histoire, la critique et l'analyse de ses principaux écrits; et comme si les œuvres imprimées de Huet n'étaient pas en assez grand nombre, il offre à notre curiosité des lettres et des fragments inédits que de patientes recherches lui ont fait découvrir, et jusqu'à des vers licencieux que le grave prélat adressait à des femmes, dans l'instant même où il condamnait, au nom de la foi, la philosophie et la raison. Mais, de tous ces ouvrages, trois seu-

lement se recommandent à l'intérêt du philosophe et sont ici l'objet d'un examen approfondi : la *Censure de la philosophie cartésienne*, les *Questions d'Aulnay* (*Alnetanæ quæstiones*) et le *Traité de la faiblesse de l'esprit humain*. Ces trois écrits, conçus dans le même esprit, composés à peu près dans le même temps, renferment tout le scepticisme de Huet, et, par une combinaison étrange, ils succèdent immédiatement à la *Démonstration évangélique*, dont le but est de prouver tous les dogmes de la religion par la méthode rigoureuse des géomètres. Il est vrai que la contradiction est plus apparente que réelle; car, ainsi qu'on l'a dit avec justice, l'auteur de la *Démonstration évangélique* n'a rien démontré que sa propre érudition : encore l'a-t-on beaucoup flatté. Ce n'est pas l'érudition qu'on remarque dans cette pesante compilation; c'est une immense lecture au service d'un esprit faux, d'une imagination bizarre qui travestit et confond tous les faits, qui reconnait Moïse dans l'impur Priape et dans quarante autres divinités de l'ancien et du nouveau monde, qui aperçoit des rapports de filiation entre Horace et l'*Ecclésiaste*, qui fait de tous les écrivains de la Grèce des échos affaiblis des prophètes hébreux, et retrouve la Bible presque tout entière dans les compositions d'Homère, d'Eschyle, de Sophocle, d'Euripide, de Théognis. Et qu'aurait-on fait de plus si on avait voulu établir que l'Écriture sainte est, comme les œuvres des poëtes payens, un fruit de l'imagination humaine; qu'on y rencontre les mêmes sentiments, les mêmes idées exprimés sous les mêmes formes du langage? La *Démonstration évangélique* n'a contre elle que la raison et le bon goût; mais, si nous en croyons l'auteur du mémoire, les trois ouvrages qui l'ont suivie sont à la fois de méchants livres et de mauvaises actions.

La *Censure de la philosophie cartésienne* (*Censura philosophiæ cartesianæ*, etc.) est évidemment un livre de parti. Dédiée au duc de Montosier, un des adversaires les plus considérables des idées de Descartes, elle parut à une époque où le car-

tésianisme, condamné à Rome par la congrégation du saint office, proscrit en France par l'édit de 1675, ne pouvait plus se produire au grand jour et n'avait que le silence à opposer à ses détracteurs. Dès les premiers mots de la préface, on voit éclater la passion et la haine. Il ne s'agit de rien moins, selon l'auteur, que de venger l'honneur de la religion outragée et mise en péril par une philosophie perverse. Mais, non content d'attaquer les principes de la nouvelle école, il prend à partie la personne de son fondateur : il fait de Descartes un hypocrite, qui, sous les dehors de la piété et de la modestie, n'avait d'autre intention que de renverser les fondements de la religion et de la morale. Considérée en elle-même, indépendamment des passions et des circonstances qui l'ont inspirée, cette critique du cartésianisme est absolument sans valeur. Très-inférieure par la forme au *Voyage du monde de Descartes*, publié un an plus tard par le P. Daniel, elle n'est pas plus sérieuse au fond ni plus originale. Huet n'avait pas les connaissances nécessaires pour voir les mérites et les défauts de la partie purement scientifique de la philosophie cartésienne; et, quant à la partie métaphysique, il s'est borné à reproduire pour son propre compte les objections de Hobbes, de Gassendi, du P. Bourdin, quelquefois celles d'Arnauld, tout comme si elles n'avaient pas été faites avant lui, ou si Descartes n'y avait jamais répondu. Il nous offre donc le spectacle étrange d'un prêtre, d'un évêque, qui, au nom de la religion outragée, à ce qu'il assure lui-même, soutient contre le spiritualisme le plus pur que la matière est capable de penser, et que toutes nos idées prennent leur origine dans les sens. Aussi Arnauld, en parlant de la *Censure*, a-t-il pu dire sans injustice qu'il en admirera, si l'on veut, le latin, « mais qu'il n'a jamais vu si chétif livre pour ce qui est de la justesse d'esprit et de la solidité du raisonnement. »

Dans les *Questions d'Aulnay* (*Quæstiones alnetanæ de concordia rationis et fidei*), le scepticisme de Huet prend un ca-

ractère plus décidé, ou plutôt c'est là véritablement que sa pensée et la nature de son esprit se montrent tout entières; c'est là qu'il nous fait connaître ses vues tant par rapport à la théologie que par rapport à la philosophie. Le but, ou si on l'aime mieux, le prétexte de cet ouvrage, c'est de nous montrer l'accord de la raison et de la foi; c'est de donner satisfaction à un vœu où se rencontraient tous les grands esprits du XVIIe siècle, qui existait déjà chez les philosophes scolastiques et qu'on peut faire remonter sans crainte aux premiers temps de l'Église. Le résultat qu'il nous offre, son dernier mot, c'est que la raison est un dédale de contradictions et d'incertitudes, et que la foi est le seul abri qui nous soit ouvert. En effet, la raison, selon Huet, ne mérite notre confiance que dans un seul cas : quand elle nous atteste sa propre impuissance et nous conseille la soumission la plus aveugle aux interprètes de la révélation. Encore ne veut-il pas accorder qu'elle puisse nous parler de son chef un pareil langage; lorsqu'elle découvre cette vérité si humiliante pour elle, elle est déjà éclairée et soutenue par la grâce. Ainsi, réduits à nos seules facultés ou sans l'intervention d'une lumière surnaturelle, nous ne pouvons pas même nous vanter, comme Socrate, d'être sûrs de notre ignorance. Et veut-on savoir quelles sont les autorités qu'on invoque en faveur d'un tel système? car Huet ne fait pas un pas sans être appuyé sur des autorités. Ce sont tous les Pères, tous les prophètes, tous les apôtres : c'est Platon aussi bien que saint Paul et saint Augustin. Euripède, en cette matière, se trouve d'accord avec Isaïe. L'auteur du mémoire, après une analyse consciencieuse de cette triste composition, fait ressortir, avec autant de verve que de bon sens, toutes les contradictions dont elle est formée. On veut montrer qu'entre la raison et la foi, il n'y a nulle incompatibilité. Et que fait-on pour y parvenir? On supprime entièrement la raison, et on ne conserve que la foi. Ce n'est pas encore tout : pour écarter la raison, il faut la convaincre de son impuis-

sance, il faut établir par des preuves certaines l'incertitude irrémédiable de tout raisonnement et de toute démonstration. Enfin, pour comble de désordre, après avoir soutenu que, hors de la foi, et sans doute de la foi chrétienne, il n'y a que ténèbres et égarements, on cherche à prouver, comme dans la Démonstration évangélique, qu'il y a presque identité, tant pour la morale que pour la théologie, entre le christianisme et les religions qui l'ont précédé.

Le Traité de la faiblesse de l'esprit humain nous offre moins d'intérêt par lui-même que par les circonstances extérieures qui s'y rapportent. Le P. Ducerceau l'a très-exactement défini en l'appelant, dans son langage un peu familier, *un réchauffé d'Empiricus*. Mais il peut être considéré en quelque sorte comme le testament intellectuel de Huet. C'est, de tous ses ouvrages, celui auquel il a donné le plus de temps et qu'il a caressé avec le plus d'amour. Il le composa d'abord en français, contre son habitude, puis il le traduisit lui-même en latin, afin, sans doute, de le rendre accessible à tous, aux étrangers et à ses compatriotes, aux savants et au gens du monde. Quoiqu'il l'eût déjà écrit entièrement en 1690, il le garda en portefeuille jusqu'à sa mort, c'est-à-dire jusqu'en 1721, ne cessant de le retoucher pendant ces trente dernières années, et ne le communiquant qu'à un petit nombre d'intimes. Ce fut encore vingt ans plus tard, quand on crut les esprits suffisamment préparés, que l'abbé d'Ollivet se décida à le produire au grand jour. Ainsi qu'on le pense bien, ce fut un scandale universel de voir un pareil livre publié sous le nom d'un évêque, d'un homme que l'on vénérait pour sa piété autant que pour sa science, qui, dans l'excès de son zèle, avait appelé Descartes un impie et Spinoza une bête brute. Un prélat anglais, justement célèbre par son esprit et par ses connaissances, dit, après l'avoir lu : « Si l'auteur de ce livre dit vrai, je serais bien aise de troquer dès demain ma raison contre l'instinct d'un chien. » Mais on assista alors à un curieux

spectacle. Les jésuites, avec qui Huet avait entretenu les relations les plus intimes, dont il fut l'élève et l'ami déclaré, comme ils furent toujours ses protecteurs; chez qui enfin il se retira pendant les dernières années de sa vie; les jésuites, après avoir porté aux nues la *Censure de la philosophie cartésienne*, après avoir accepté la dédicace des *Questions d'Aulnay*, désavouèrent, aussitôt qu'il fut publié, le *Traité de la faiblesse de l'esprit humain*, qui renferme exactement la même pensée sous une forme moins compromettante peut-être. Ils nièrent d'abord que l'ouvrage fût de Huet. Quelle apparence (ce sont à peu près leurs expressions) qu'un aussi saint homme fût l'auteur d'un livre qui semble avoir été écrit à l'usage des cafés de Paris? Puis, quand la chose leur parut impossible, ils prirent bravement leur parti, et firent eux-mêmes dans leur journal de Trévoux, une critique assez vive de cette manière de défendre la religion, qu'ils avaient encouragée et peut être indiquée quelques années auparavant. Je ne voudrais pas me porter garant de tous ces faits, d'ailleurs peu importants pour l'histoire de la philosophie; car la raison, aussi bien que la liberté, se trouve au-dessus des plus habiles conspirations. Je me borne à les rapporter d'après l'auteur du mémoire, qui a su leur donner, il faut le reconnaître, un très-haut degré d'intérêt et de vraisemblance. Je dois ajouter que l'accessoire ne lui a point fait oublier l'essentiel, et qu'à l'histoire extérieure viennent se joindre l'analyse et la critique philosophiques. Ni l'une ni l'autre ne laissent rien à désirer. Tout ce chapitre, si neuf, si instructif, si distingué sous tous les rapports, se termine par un portrait de Huet et une sorte de parallèle entre son scepticisme et celui de Pascal, dont je ne puis m'empêcher de citer quelques traits.

« Ouvrez les *Alnétanes* (*Questions d'Aulnay*), et cherchez-y cette ardeur inquiète, cette fièvre consumante de l'immortel auteur des *Pensées*, instituant en son âme un combat terrible, comme fut jadis celui de Jacob et de l'ange, et pliant

sous l'effort, se confessant vaincu.... Huet est aussi tranquille que Pascal est emporté ; le scepticisme ne lui paraît être qu'un jeu d'esprit; il n'a eu aucune de ces méditations passionnées sur l'infini qui vous prennent quelquefois si fort dans le silence et la solitude, vous jettent dans des hésitations terribles, vous troublent et vous abattent pour un temps : il faisait exactement ses dévotions, disant son chapelet aux heures voulues, et, pensant ensuite s'être acquitté de tout, il blasphémait sans remords contre la raison universelle qui éclaire tous les esprits. Ce n'est donc pas le prêtre en Huet qui a fait le sceptique, s'il est permis d'ainsi dire; ce n'est point un amour désordonné de la foi, comme celui qui travaillait Pascal, qui, par un autre endroit, l'a donné à Sextus. Sa foi était paisible, trop paisible même, et plutôt de dévotion que de lumière.... Est-ce donc l'érudition, par un autre excès, qui l'a perdu, et en était-il venu, à force de recherches profondes et laborieuses, à voir le néant des pensées humaines? On entend cet écueil d'une grande intelligence, où l'imagination fait de ces écarts et laisse-là la raison. Mais est-ce que Huet était un métaphysicien d'une intelligence extraordinaire qui avait pu juger dans les livres la vanité réelle des systèmes. Était-ce un Bayle d'une érudition philosophique consommée, à qui toutes les questions étaient connues dans leur fort et dans leur faible, qui savait à fond le pour et le contre de chaque thèse, les soutenant l'un et l'autre avec une connaissance et une habileté égales?..... Le dogmatiste si étrangement désabusé de la Démonstration, et l'épicurien vulgaire de la Censure et du *Traité de la faiblesse de l'esprit humain*, n'indiquent nullement cette satiété d'érudition et de dogmatisme, ni cet esprit débordé par sa profondeur même. »

(*La suite prochainement.*)

BULLETIN DE NOVEMBRE 1846.

Séance du 7. — M. Damiron fait hommage à l'Académie d'un exemplaire de son *Essai sur l'histoire de la philosophie au XVIIe siècle* (2 volumes). — M. le secrétaire perpétuel annonce à l'Académie que les délais fixés par elle, pour le dépôt des mémoires destinés à concourir aux divers sujets de prix qu'elle a proposés pour l'année 1847, sont expirés depuis le 31 octobre et le 1er novembre derniers. — *Vingt-deux* mémoires ont été adressés pour la question suivante : « *Rechercher qu'elle influence les progrès et le goût du bien-être matériel exercent sur la moralité d'un peuple.* » (Section de morale.) — *Six* mémoires ont été déposés pour la question relative à « l'*Origine des actions possessoires et de leur effet pour la défense et la protection de la propriété.* » — *Deux* mémoires ont été également déposés sur la question suivante : « *Retracer les phases diverses de l'organisation de la famille sur le sol de la France, depuis les temps les plus anciens jusqu'à nos jours.* » Ces deux sujets de prix ont été proposés par la section d'économie politique. — *Deux* mémoires ont été adressés sur le sujet de prix suivant, proposé par la section d'économie politique : « *Déterminer les faits généraux qui règlent les rapports des profits avec les salaires, et en expliquer les oscillations respectives.* » — Enfin l'Académie a reçu *six* mémoires sur la question suivante, mise au concours par la section d'histoire : « *Retracer la formation de l'administration monarchique, depuis Philippe Auguste jusqu'à Louis XIV inclusivement ; marquer ses progrès, montrer ce qu'elle a emprunté au régime féodal, en quoi elle s'en est séparé, comme elle l'a remplacé.* » Ces divers mémoires seront renvoyés à l'examen des sections de morale, de législation, d'économie politique et d'histoire générale.

— M. Marbeau est admis à donner lecture d'un mémoire sur l'*Amélioration morale des classes indigentes ou voisines de l'indigence, le travail et le salaire, considérés comme moyens de combattre la misère.* Plaçant dans l'inconduite, la paresse et l'insuffisance du salaire, les principales causes de la misère, l'auteur se propose d'établir que pour améliorer le sort des classes nécessiteuses, il faudrait les moraliser, leur assurer du travail et main-

tenir le salaire à un taux suffisant. Il y aurait toujours des malheurs isolés à soulager ; mais on verrait disparaître la mendicité et avec elle nombre des unions illicites, des enfants abandonnés, peut-être aussi celui des crimes.

L'auteur traite d'abord de l'amélioration morale des classes indigentes. L'inconduite provient toujours de l'ignorance du devoir. Moraliser un homme, c'est lui apprendre ce qu'il doit faire pour vivre heureux. De tous les moyens de moralisation, le plus efficace, évidemment, c'est l'éducation : éducation physique, éducation intellectuelle, éducation morale, éducation professionnelle, tout doit tendre à ce but social, depuis la crèche jusqu'à l'apprentissage, depuis le sevrage jusqu'à l'asile. A mesure que l'enfant grandit, le devoir se développe, les occasions de mal faire se multiplient ; il lui faut plus de lumières et surtout des lumières plus pures. Le catéchisme enseigne la religion, c'est-à-dire le dogme et le culte ; mais il laisse beaucoup à désirer sous le rapport de l'instruction morale. Au lieu d'enseigner à l'enfant qu'il ne doit pas tuer son prochain, ni lui prendre sa femme, ni lui voler son bœuf ou son âne, il vaudrait mieux peut-être se borner à lui dire : *Aime Dieu par-dessus tout et ton prochain comme toi-même*, et lui faire bien comprendre qu'il ne s'écartera jamais du devoir sans compromettre son bonheur.

M. Marbeau expose ici ses vues sur le système d'instruction primaire organisé par la loi de 1833. Il demande que l'instruction morale occupe une plus large place dans cette branche de l'éducation publique, que les classes d'adultes soient plus suivies, que l'on multiplie les ouvroirs pour les jeunes filles pauvres dans les villes et les villages ; il ajoute que l'apprentissage a besoin de surveillance ; le comité local d'instruction primaire pourrait s'occuper de ces écoles professionnelles aussi bien que les autres. L'exemple des parents exerce une grande influence sur l'éducation des enfants. Il importe donc aussi d'épurer les mœurs des pères et des mères. Le sentiment religieux est sous ce rapport d'un puissant secours.

Après l'éducation vient le travail, qui n'est pas un devoir moins impérieux. Le citoyen qui n'a, pour vivre, que ses bras et son temps, a-t-il droit à un travail public, si l'ouvrage privé vient à lui manquer ? Montesquieu et Turgot disent que la société doit à ses membres indigents du travail ou du pain ; mais on doute que les

travaux publics puissent être assez nombreux pour occuper les indigents, et que le Trésor soit en état d'y subvenir. Pour les hommes, au moins, M. Marbeau s'attache à démontrer que les travaux utiles ne manqueraient pas. Les départements et les communes ont toujours des routes et des chemins à faire et à entretenir et le retard qu'ils mettent à les terminer est une des causes qui contribuent le plus à élever le prix des subsistances. Les villes ont intérêt à la prompte confection de ces chemins, et l'État lui-même y est intéressé. La difficulté serait de payer ces travaux; si l'État venait au secours des communes pauvres pour les chemins, au secours des départements pauvres pour les travaux à leur charge, pourrait-il payer encore les grands travaux nécessaires pour améliorer la situation du pays? On objectera l'élévation de la dette. Il est vrai que nous devons 4 milliards; mais si les travaux publics exécutés depuis cinquante ans valent plus que cette somme; si, par suite de cet accroissement, ils produisent en impôts directs ou indirects plus que le revenu de 4 milliards, sommes-nous donc bien à plaindre?

L'auteur passe ensuite à la question du salaire. En France, le salaire est plus que suffisant pour l'ouvrier qui se conduit et travaille bien; mais il n'en est pas de même pour les femmes, du moins dans les villes; les travaux publics ne leur profitent pas, et les machines remplacent plus facilement leur industrie que celle des hommes; enfin, leur travail se transporte aisément dans les prisons, les hôpitaux, les couvents, les boudoirs et même à l'étranger; ajoutons que les ouvrières ne se coalisent pas. La femme est faible, condamnée aux soins du ménage, à la gestation, à l'allaitement. Une ouvrière qui vit seule à Paris, dépense au moins 420 fr. par an. Il faut y joindre au moins 30 fr. pour les cas fortuits, et une petite somme pour l'épargne. Un gain annuel de 450 fr. suppose un salaire de 1 fr. 50 cent. par chacun des 300 jours de travail; si elle dépensait tout, elle ne conserverait rien, ni pour les cas de chômage, de maladie, ni pour la vieillesse. Au lieu de gagner ce qu'il lui faudrait bien rigoureusement pour vivre, même en n'épargnant rien pour l'avenir, elle n'a pas toujours 75 centimes de salaire quotidien! C'est ce qui explique le nombre effrayant des unions illicites : un ouvrier n'épouse pas la malheureuse qui gagne au plus la moitié de sa vie.... Aussi voit-on à Paris un enfant illégitime sur trois naissances, un enfant aban-

donné sur vingt naissances, et le quart des Parisiens naître à l'hôpital!

Il importe, dit M. Marbeau, à l'amélioration matérielle et morale du pays de veiller au sort des ouvrières. L'État ne doit pas permettre que ses prisons dépriment le salaire, au détriment du bien-être matériel et moral d'une partie de la population ; il doit au contraire prendre les mesures nécessaires pour maintenir le salaire au niveau des besoins du travailleur honnête. Il suffirait d'un bon tarif dans les prisons et les hospices, et d'un ou de deux ouvroirs dans chaque arrondissement pour que le nombre des pauvres décrût rapidement.

— M. Giraud donne lecture de quelques fragments d'un ouvrage inédit d'Étienne Pasquier sur *les Institutes de Justinien*.

Séance du 14. — M. Troplong donne lecture d'un mémoire ayant pour titre : *de l'Exécution des engagements sur la personne des débiteurs*. — A la suite de cette communication, lord Brougham fait une communication sur l'*État actuel de la législation relative à la contrainte par corps en Angleterre*, et M. Giraud présente des observations sur le droit français à cet égard. — M. Troplong prend part à cette discussion.

Séance du 21. — L'Académie reçoit les ouvrages dont les titres suivent : *Traité du contrat de mariage*, ou *du Régime des biens entre époux*, par M. Odier, 3 volumes, in-8° ; *Delle cause da cui derivarono parecchie alterazioni nelle storie antiche*, par M. Andrea Zambelli. Milan, 1846, brochure in-8°. — M. Cousin donne communication d'un travail sur *Adam Smith et ses ouvrages*. — A la suite de cette lecture, lord Brougham, MM. Blanqui, Dunoyer, Cousin, présentent des observations.

Séance du 28. — M. Cousin continue la communication d'un travail sur *Adam Smith et ses ouvrages*. — M. Barthélemy Saint-Hilaire présente un rapport verbal sur les deux premiers volumes de l'*Histoire critique de l'école d'Alexandrie*. — M. Aubenas commence la lecture d'un fragment de l'*Histoire du parlement de Paris*.

PREMIER MÉMOIRE

SUR LA

PERSISTANCE DE LA PERSONNALITÉ

APRÈS LA MORT,

PAR M. BOUCHITTÉ (1)

On dira peut-être que cet aveu de la philosophie compromet la sainte cause de l'immortalité de l'âme et de ses conséquences. Cette accusation serait injuste. Nous avons soigneusement distingué deux ordres de faits : 1° la croyance à une autre vie, vague dans sa forme, il est vrai, variée dans les images sous lesquelles elle se présente, mais certaine dans son fait fondamental, certaine dans sa généralité ; 2° le compte que l'intelligence se rend de cette croyance, l'ardeur persévérante avec laquelle elle en cherche la raison, en étudie le développement, pénètre jusqu'à sa cause. Or, dans les deux cas, l'authenticité, la légitimité de cette foi à un éternel avenir sont reconnues. Implicite ou explicite, elle demeure un des caractères de l'humanité. On croit à une autre vie sous le plus humble toit du dernier village, aussi bien que dans la plus brillante école de philosophie. Ce n'est donc pas la croyance elle-même qui est en danger. Quels que soient les écarts et les progrès de la philosophie, ses incertitudes et ses obscurités, ses clartés et son évidence, elle étudie la constitution

(1) Voir *suprà*, p. 137.

de l'homme, elle ne la change pas. Si quelques luttes s'engagent entre des systèmes rivaux, elles se réfléchissent faiblement dans la multitude, elles n'en effleurent guère que la surface; et lorsque, présentées sous une forme moins sévère, elles y pénètrent un peu plus avant, un prompt retour au véritable sentiment de leur destinée ramène les nations et les siècles dans les voies d'une espérance à laquelle le cœur de l'homme ne renonce jamais pour longtemps.

La science peut donc accomplir sa mission avec sécurité. A la hauteur où elle est forcée de se tenir, au sein de la solitude que font à ses amis les plus dignes et les plus fidèles, les préoccupations de tout genre qui retiennent les esprits loin des spéculations abstraites, elle peut, sans danger pour la société, élever des doutes, les résoudre, les reproduire encore pour les approfondir de nouveau, et arriver, par une suite non interrompue de travaux, à se constituer distincte, précise, complète, dans l'harmonie de toutes ses conditions. L'obscurité, l'objection, le doute, toutes difficultés analogues, sont l'occasion première de l'effort scientifique. On ne cherche plus la clarté là où se rencontre l'évidence; on s'y repose et on en jouit. Lorsqu'elle est entière, lorsque le doute n'a plus lieu, il est impossible à l'esprit de ne pas s'arrêter. Le scepticisme se reconnaît vaincu, le mauvais vouloir le plus obstiné n'élève plus d'objection là où l'objection n'a plus sa place; mais aussi, là où le doute subsiste encore, où se présente l'objection, rien ne peut empêcher l'intelligence humaine de s'attacher à la difficulté pour la résoudre; c'est là sa mission la plus haute et sa gloire la plus pure. La science peut sans doute troubler un instant la sécurité des croyances naïves; mais il est rare qu'elle arrive jusqu'aux cœurs qu'une foi aveugle soutient et dirige; sa parole ne serait point comprise, et ses témérités échappent, sous le voile protecteur d'une langue qui n'est pas faite pour tous. On peut donc sans compromettre la vérité, sans s'exposer à des reproches mérités,

affirmer que la science de l'immortalité de l'âme n'est pas également étudiée dans toutes ses parties, et qu'entre les éléments qui la composent, plusieurs n'ont pas subi l'épreuve d'une irréprochable analyse.

Que ceux donc qui se laissent troubler par d'inquiètes appréhensions pour l'avenir de la société se calment et se rassurent ; qu'ils ne craignent pas à chaque instant de la voir chanceler sur ses bases, parce que le doute scientifique, intervenant dans les recherches du philosophe, appelle un développement nouveau, sûr qu'il sera suivi d'une clarté nouvelle. Ne nous méprenons pas sur la vraie nature de ces phases diverses d'une étude consciencieuse, que la solution du problème ne saurait satisfaire, tant qu'elle demeure imparfaite. Aussi bien ces craintes vaines n'empêcheront pas de s'accomplir les lois du développement de l'intelligence, développement laborieux, dont ne soulageront l'humanité ni l'autorité ni l'indifférence.

La société contemporaine, telle qu'elle est moralement constituée, telle que l'imposent encore à notre vie les traditions qui se sont fortifiées avec la succession des siècles, retient un grand nombre de croyances et d'intérêts, qui, devant les modifications dont ils sont menacés, luttent avec force avant de se transformer au sein du milieu social où ils respirent un dernier souffle de vie. Etablis sur un principe exclusif de soumission, les pouvoirs sociaux se crurent le droit de l'inspirer par la crainte, et de la maintenir par le châtiment. Rarement ils acceptèrent dans son véritable esprit l'idée d'une grande destinée réservée à l'homme, et la persistance de la personnalité après la mort n'eut pour eux le plus souvent d'autre avantage que de fournir à leur impuissance un supplément de menaces et de terreurs. Sans doute la connaissance de l'esprit humain à toutes les phases de son histoire explique ces faits, et absout les hommes qui obéirent à ces impérieuses nécessités ; mais la philosophie ne peut s'empêcher

de remarquer que par là l'éternité devint la sanction d'actes fugitifs, accomplis dans le temps qui ne saurait lui être comparé, qu'elle se subordonna à une durée qui n'est qu'un moment, qu'un point, qu'un souffle auprès d'elle; qu'enfin elle fut appelée à protéger des situations, respectables sans doute, mais dont l'existence mobile et passagère se resserre jusqu'au néant, quand l'esprit les compare à l'éternelle immutabilité. Or le philosophe, le regard tourné vers le monde des principes et des causes, n'a pas à se préoccuper d'augmenter les ressources de la justice humaine. Ses efforts n'ont pas non plus pour but de consoler l'homme, en faisant briller à ses yeux un espoir qui serait vain ou mensonger. Il se doit à lui-même la vérité quelle qu'elle soit, il la doit aux autres, et sa patiente réflexion n'interroge la nature des êtres que pour en obtenir d'impartiales leçons.

De là deux points de vue dans la question qui nous occupe, l'un social, dont nous ne voulons pas affaiblir l'importance; l'autre purement abstrait et philosophique, dans lequel l'esprit, indifférent en quelque sorte à la solution, veut avant tout pénétrer jusqu'au vrai. Ces deux problèmes ne sont pas contraires, mais la solution du second, dégagée du motif intéressé qui domine celle du premier, est moins suspecte dans ses affirmations, et plus à l'aise dans sa marche. Le philosophe n'est pas obligé de supposer à ses preuves une valeur qu'elles peuvent ne pas avoir. Si l'analyse lui en montre la faiblesse, il la reconnaît sans peine, s'arrête et tente une autre voie. Il est surtout sincère, et ne sonde nos facultés morales et intelligentes que pour en faire sortir ce qu'elles contiennent en réalité. Il n'en est pas ainsi de celui qui, pour arrêter la main du criminel ou relever le courage de l'infortuné, développe sous toutes leurs faces les preuves sur lesquelles se fonde la croyance en une autre vie. Le louable but qu'il se propose, l'ardeur avec laquelle il le poursuit éveille en son cœur des passions, généreuses sans doute, mais qui

peuvent faire soupçonner son zèle de partialité ou d'aveuglement. Il n'y a, il est vrai, qu'à se féliciter lorsqu'une volonté pure soutient ces paroles, lorsqu'une conviction pleine de vivante charité anime ces efforts; la grandeur de l'âme humaine se révèle dans ces élans mêmes d'une sainte espérance, et le philosophe peut faire reposer sur cette base l'induction d'une destinée éternelle réservée à tant de grandeur et d'amour.

Mais il est rare qu'on s'élève à cette pureté, plus rare encore qu'on y demeure. Des passions moins désintéressées ne tardent pas à entrevoir le parti tout terrestre que l'on peut tirer de cet invincible espoir. Dès ce moment on cache avec soin les droits légitimes de l'âme immortelle; on n'insiste plus que sur des motifs passagers, temporels, égoïstes, tirés des nécessités de la sécurité publique, du respect de la propriété, de l'impuissance de la répression humaine. Il arrive ainsi que cet appel aux besoins de la terre abaisse jusqu'à lui l'idée dont il demande le secours, tente de la façonner à son gré, la craint tout en l'implorant, et se décide enfin à la défigurer. Il ne s'agit plus en effet d'élever l'âme de l'homme, de faire naître et de fortifier en lui l'idée d'une grandeur qu'il ne saurait perdre; il ne s'agit plus de jeter, comme un glorieux reflet, sur sa vie, cette splendeur d'immortalité qui s'échappe de ses sentiments les plus intimes; à Dieu ne plaise! il trouverait alors en lui-même, dans sa nature et dans sa destinée, une confiance estimée le plus souvent impie et téméraire. Il faut sans doute que l'homme se sache immortel; mais il faut de cette vie sans termes ne lui laisser que le souffle égoïste qui aspire à la récompense ou tremble devant le châtiment. Il n'a été créé que pour espérer ou craindre; encore faut-il se hâter de circonscrire le plus possible, pour les lui faire toucher de plus près, ces utiles espérances et ces terreurs salutaires.

On s'attend sans doute à ce que tel ne soit pas le but que

nous nous proposons. Nous ne cherchons dans la certitude de l'immortalité de l'âme que l'immortalité de l'âme elle seule. Nous croyons sans démonstration, et par un sentiment qui résiste à tout effort contraire, à la persistance de la personnalité après la mort, et nous voulons, par tous les moyens que l'intelligence met à notre disposition, nous rendre, de cette confiance, un compte qui ne laisse que le moins possible à désirer. C'est cependant avant tout la vérité que nous cherchons, et, dût-elle être, ce que nous sommes loin de croire, aussi triste qu'elle est bienfaisante, ce serait elle encore que nous nous efforcerions d'atteindre.

Ce n'est pas que, méconnaissant le lien qui unit l'état présent de la société à ses destinées ultérieures, nous regardions d'un œil indifférent la croyance à l'immortalité, et que nous pensions qu'elle peut être sans inconvénient affirmée ou combattue. Loin de là, elle est pour nous un élément inhérent à la constitution de l'intelligence humaine, comme le fait qu'elle exprime en est un du plan selon lequel la Providence dispose et dirige le développement de toutes choses. Ce que nous repoussons, c'est cette philosophie stérile, qui, incapable de saisir l'homme dans un vaste ensemble, digne de la cause première, l'isole dans les misères de son individualité, l'oppose, comme un écolier mutin ou un enfant rebelle, à la toute-puissance du principe créateur, et fait descendre l'être absolu à des vengeances, à des caprices, à des colères, à des susceptibilités qui déshonoreraient l'homme lui-même, malgré l'excuse de son imperfection et de sa faiblesse.

Il est vrai qu'avec des caractères différents et sous des formes nombreuses, il y a, dans les croyances même fortement marquées de spiritualisme, quelque chose de cette interprétation payenne des rapports de l'homme avec Dieu, et, qu'en blâmant certains écarts, surtout lorsqu'ils ne sont ni sincères ni désintéressés, il est juste de faire la part des instincts généraux de l'homme, des illusions et des images dont sa nature

terrestre offusque trop souvent les purs regards de sa pensée. Nous sommes disposés à excuser ces surprises faciles, inévitables, qui nous entraînent à notre insu ; nous ne le sommes pas à les justifier dans toutes leurs conséquences, ou à en négliger l'explication. Aussi bien, les croyances des peuples se sont altérées dans les derniers siècles, et menacent de s'altér encore, précisément par les efforts tentés sur les intelligence pour les retenir dans des entraves que les lumières chez les uns, que d'irrésistibles instincts chez les autres ont brisées sans retour. Si donc il n'est plus possible de maintenir dans l'homme la soumission au vrai et à la justice par la crainte du châtiment ou l'espoir des récompenses ; si ces images de distributions de prix ou de cours d'assises, transportées dans l'autre vie, n'excitent que l'indifférence et le mépris, il resterait à découvrir sous ces signes mieux interprétés quelque pensée plus généreuse et plus vraie, qui, relevée par une expression plus digne, excusât le passé tout en avouant sa défaite, et réconciliât l'esprit avec ces principes qu'il porte en lui-même, mais qu'il ne saurait reconnaître sous les haillons de la misère, et le masque étrange du fétichisme et de l'idolâtrie.

Quel rapport généreux et vraiment digne de l'intelligence humaine unit donc le dogme de l'immortalité de l'âme aux doctrines sociales et aux grands intérêts de l'humanité ? Le voici, selon nous. La société actuelle a conscience d'elle-même, de son unité, de sa puissance, de sa perpétuité. Observatrice plus studieuse du passé qu'aucune autre, elle se regarde non comme un ensemble toujours le même d'êtres contemporains destinés à rentrer dans le néant comme ils en sont sortis, le jour où il plaira à la cause première de l'ordonner, mais comme un organisme intelligent qui accomplit chaque jour une phase du plan providentiel qui consacre ses destinées et règle son action. Quoi qu'on en dise, elle est pleine de foi dans son avenir immortel et dans la mission qui lui est con-

fiée, elle la poursuit au milieu des obstacles, des résistances, des plaintes, des dangers même, sans tourner en arrière un œil de regret. Les faits démontrent quelle est la puissance instinctive des âmes, et révèlent tout ce que l'esprit enseigne au courage de l'homme du but glorieux de ses incessants efforts : le dévouement du soldat à la patrie, la hardiesse du navigateur, les veilles du savant, les témérités du poëte, les laborieux essais de l'artiste ont un terme qui dépasse de beaucoup les succès d'un instant et la gloire d'un jour.

Or, sous l'empire de ce pressentiment d'un progrès sans repos, d'un avenir sans limite, demandons-nous ce que serait l'homme, artisan nécessaire, organe premier de cette grande œuvre, si, étranger à la nature de ses travaux, contraire à leur essence, il formait d'une main finie et périssable l'éternel tissu de l'avenir ; si, docile et insouciant ouvrier, il imprimait un caractère qu'il n'a pas à une opération plus durable que lui-même. Les règles de l'analogie n'acceptent pas une semblable contradiction, et l'intelligence refuse d'admettre un complet désaccord entre la cause et les effets. La loi de l'harmonie exige donc, ou que l'homme périsse avec son ouvrage, ou qu'au delà de la tombe il s'unisse encore à cette suite d'œuvres sans cesse renaissantes, étroitement liées à celles qui les ont précédées.

Mais en même temps que la raison ne saurait admettre une pareille contradiction, n'est-il pas évident que l'homme n'aurait pas conscience de sa grandeur, qu'il perdrait le sentiment de sa dignité propre, si, sûr de périr sans retour et tout entier, il subissait (et il les subirait sans réserve) les suites d'un semblable isolement et d'un inévitable désespoir. Qu'on le suppose, non plus distrait par les soins de la vie, par ses passions, par ses désirs, non plus étourdi par le murmure des sens, accablé par le chagrin, emporté par le plaisir ; qu'on se le figure, au contraire, méditant sur sa destinée dans le calme et le silence, ne découvrant dans l'avenir

que le néant qui l'a précédé, apprenant que son espoir ne va pas plus loin que cette vie d'un jour, et qu'instrument voué à l'obéissance, il n'a rien à attendre du maître qu'il sert, que le moment de disparaître, et de disparaître sans retour. Jamais cette situation terrible n'a été sérieusement analysée, fouillée dans toute son horreur. On y eût trouvé ce que nous montrerons plus tard, ce que nous en ferons sortir avec d'irréfutables développements, cette vérité, que la sécurité de l'homme, son mépris du danger et de la mort, sa soif de gloire, tous ses sentiments enfin, tous ceux du moins qui sont analogues à ceux-ci, offrent de la certitude d'une autre vie un argument sans réplique.

Nous prévoyons que ce tableau d'un avenir infini ne sera point admis sans difficulté. On nous permettra, il est vrai, l'hypothèse de l'homme placé sur un point de l'espace et du temps, en contraste avec ces deux immensités par son existence locale et fugitive, d'autant plus que nous ne nous plaçons à ce point de vue que pour combattre avec plus d'avantage les doctrines matérialistes. Mais il n'en sera pas de même si nous paraissons revêtir d'un caractère éternel la succession des faits qui s'accomplissent sous nos yeux. On nous demandera alors si, au contraire, l'homme que la conscience de tous les peuples, que tous les philosophes, que toutes les religions regardent comme immortel, dans sa partie du moins la plus élevée, n'est pas entouré partout d'objets finis, de faits passagers, d'êtres périssables.

A cela nous répondons que ce n'est pas des êtres considérés dans leur multiplicité et leur succession que nous parlons, lorsque nous faisons allusion à cet ensemble au milieu duquel se développe l'activité de l'homme. Nous remarquons seulement que la succession des choses s'accomplit dans le sein de l'espace et du temps, dont l'immensité et l'éternité ne sont point contestables. De quelque manière que l'esprit les analyse, il ajoute toujours à l'un et à l'autre. Tout l'effort

de l'imagination et de l'intelligence ne peut faire concevoir qu'un terme arrête le temps, qu'une barrière circonscrive l'espace. Sans doute cette immensité et cette éternité ne sont point, comme il a paru à quelques penseurs, l'immensité et l'éternité de Dieu même, mais elles ont été produites par la cause première pour être la révélation permanente et l'image créé de son immensité, de son éternité absolues. L'éternité pour l'homme est cette éternité créée comme lui; elle est successive; il marche et marchera toujours sous l'empire de cette loi, sans jamais atteindre la limite de son développement. Il en est de même pour lui de l'espace; il le remplit, non par ses dimensions mais par son action, et celle-ci s'étend et s'étendra toujours sans atteindre jamais les bornes de son mouvement.

Tels sont les milieux au sein desquels s'accomplit lentement, mais sûrement, la marche progressive de l'humanité; telles sont les deux conditions corrélatives à sa nature en présence desquelles il n'est pas possible de la concevoir finie et mortelle. Si l'intelligence de l'homme n'abordait pas la nature infinie de l'espace et du temps, s'il ne voyait pas, dans cette manifestation fidèle de l'éternité et de l'immensité absolues, une preuve de leur existence, il n'aurait pas l'idée de l'infini et de l'éternel, et la question que nous soulevons ne serait pas même posée; nous ne la soupçonnerions pas.... Il en est autrement, et ce fait est la source de notre dignité, de notre moralité, de nos espérances.

Si, capable de comprendre l'immensité, de concevoir l'éternel, l'homme se sentait néanmoins exclus de ces conditions que sa pensée lui révèle; s'il n'avait reçu la connaissance de l'infini que pour mieux sonder la profondeur de sa misère et le néant de son existence fugitive, nul doute que toute conscience de sa dignité, et avec elle toute idée de moralité, ne s'échappât de son cœur. Comment pourrait-il attacher quelque importance à ses actions, puisque celles-ci ne sauraient

en avoir plus que lui-même, point imperceptible dans l'infini, ateme errant, lueur vacillante, souffle à l'instant évanoui. Anéanti devant l'immensité, il ne lui resterait qu'à se mépriser soi-même, à renoncer à la généreuse confiance que ses actions ont quelque prix, qu'elles peuvent être bonnes ou mauvaises. Que si, au contraire, par l'effet d'une résignation inexplicable, impossible à Dieu même, il se soumettait à ce triste sort, il y aurait dans cette abnégation de l'être, dans cette acceptation sans murmure du néant, un héroïsme qui, en convaincant Dieu d'injustice et de caprice, défierait la majesté divine d'être plus grande, et ses insondables ténèbres plus incompréhensibles qu'un tel sacrifice.

Oui, et nous insistons sur cette considération dont nous tirerons un plus grand parti dans la suite de ce travail : si l'homme ayant conscience de l'éternité, capable d'en prononcer seulement le nom, en plaçant un sens sous cette expression, qui n'est obscure pour personne, s'arrêtait un jour, impassible, devant l'idée qu'il est réservé à une mort sans retour; s'il l'accueillait, résigné à ce sort cruel : là s'accomplirait un fait qu'aucune pensée ne saurait comprendre; car l'être s'abdiquant pour le néant, l'être entrant avec lui-même dans la contradiction absolue, est une impossibilité logique que la raison comme l'instinct des peuples ont repoussée dans tous les temps (1). Si à cette pensée, au contraire, il se livrait au désespoir, ce désespoir légitime, devant le plus immérité des châtiments, accuserait si hautement la Providence, que sa victime acquerrait le droit de la maudire.

La persistance immortelle de sa personnalité est donc la condition nécessaire de la dignité de l'homme, et sa dignité, la condition de sa moralité. Nous nous sommes suffisamment expliqué sur les châtiments ou les récompenses après la mort, pour qu'on ne suppose pas que nous voulions traduire

(1) Les hommes ont cru que l'âme, substance plus subtile, échappait à leurs regards; ils n'ont jamais cru à l'anéantissement de l'être.

en une croyance utile cette perpétuité d'une existence où l'éternité serait la garantie du temps, où la sanction des peines et des récompenses éternelles n'aurait d'autre objet que d'assurer l'ordre éphémère de ce monde. Nous n'admettons ici que les considérations tirées pour l'homme du sentiment de sa dignité, et qui dominent sa destinée éternelle tout entière. Or, dès que la moralité naît pour lui du sentiment de sa dignité, réciproquement le sentiment de sa dignité se fortifie de la conscience de sa moralité, par une union, par une dépendance intime et naturelle. L'analyse, poussée plus loin, identifierait bientôt ces deux faces d'un même attribut de notre nature. Mais ce que nous venons d'en dire suffira au point où nous sommes parvenus de notre développement; qu'il nous soit cependant permis d'emprunter aux faits moraux que nous pouvons observer chaque jour, une comparaison qui fera mieux ressortir notre pensée.

Quelles que soient les exceptions par lesquelles on tenterait d'affaiblir le fait général que nous prenons pour exemple, il est certain que l'immoralité, la grossièreté se produisent plus fréquemment dans les classes inférieures de la société que dans celles dont une mission plus haute élève le courage et soutient les efforts. A quoi doit être attribuée cette différence?... Personne ne l'ignore.

Le but proposé aux classes moyennes et supérieures est naturellement plus général, plus étendu, plus complexe que le devoir de subvenir chaque jour aux besoins d'une famille nécessiteuse, qui absorbe les facultés du prolétaire. L'esprit de l'homme placé sur les degrés élevés de la hiérarchie sociale, grandit avec l'idée du but qu'il veut atteindre; la conscience de sa dignité, traduite depuis longtemps chez les peuples modernes par le sentiment de l'honneur, naît et se fortifie sous cette influence, lui commande des actes plus réfléchis, mieux coordonnés, lui impose une responsabilité plus délicate; il prend de lui-même une plus haute opinion, et, avec

elle, se sent appelé à plus d'obligations et de devoirs. Tel est le plus puissant mobile des sentiments moraux dans l'homme social, alors même que, se réfléchissant dans la famille, il y produit une sorte d'égoïsme domestique; car, proposant à l'individu un terme plus élevé, il élève par cela même la famille et la rend solidaire de sa mission et de ses devoirs. Si la menace du châtiment, si le châtiment sont nécessaires encore chez les nations civilisées, tout le monde sait qu'ils ne s'adressent qu'à l'exception, et, s'il fallait démontrer une vérité évidente d'elle-même, les statistiques criminelles ne laisseraient aucun doute à cet égard, et absoudraient bientôt la société d'une accusation qui n'est juste que contre une faible minorité..

Reste donc cette supériorité morale que la crainte du châtiment ne saurait produire; restent celle des lumières, l'influence de l'action sociale et domestique conçue sous des rapports plus étendus, et le sentiment de dignité qui en résulte et qui les résume.

Si, dans les limites de notre existence temporelle, l'idée d'une mission plus haute que celle de la multitude, le sentiment d'une action plus étendue et plus durable, suffisent pour élever l'âme, au point de lui faire comprendre et remplir des devoirs quelquefois douloureux; de quelle puissance morale l'homme ne sera-il pas doué, lorsque, plein de foi en ses destinées éternelles, il sentira qu'il imprime à son œuvre le caractère dont lui-même il est revêtu? Les résultats de sa mission ne grandiront-ils pas avec ses sentiments, sa moralité ne se mesurera-t-elle pas à la dignité même de son œuvre?

Qu'on ne dise pas surtout que cette vue de l'éternité, que ce vif sentiment de l'avenir est le partage d'un trop petit nombre d'hommes, pour qu'on puisse en faire la règle de tous, et dissiper sans danger d'antiques préjugés peut-être, mais des préjugés conservateurs et respectés? La question n'est pas là : il suffit que, plus le sentiment de notre dignité

grandit, plus aussi se développe avec lui le sentiment moral, pour que nous ayons le droit de mettre l'accomplissement du devoir sous la sauvegarde de ces convictions désintéressées. Il n'est pas nécessaire qu'il en soit dès ce moment ainsi, et que l'homme, dans toutes les situations que lui ont faites la société, la nature et l'éducation, marche les yeux fixés sur cet avenir sans bornes, et y conforme toutes ses actions. C'est assez, pour le but que nous nous proposons, que le principe soit vrai en lui-même, qu'il commence à rallier les esprits éclairés et les cœurs généreux, et que, comme le germe puissant du chêne, il promette de couvrir de son ombre, de protéger de sa vaste ramure, l'éternel avenir de l'humanité.

D'ailleurs il faudrait que le sentiment de l'éternité fût bien faible, pour ne pas faire naître ce que chaque jour de moindres motifs éveillent de courage, de dévouement, inspirent de sacrifices aux hommes les moins élevés dans l'échelle sociale. Qui n'a pas quelquefois trouvé en soi-même ou observé dans les autres ces impossibilités de commettre une mauvaise action, qui se produisent presque toujours dans les circonstances critiques, sans qu'aucune crainte présente en détourne, ou qu'aucun espoir de récompense les explique? Bien plus, ces actes de dévouement, ces sacrifices s'achèvent le plus souvent, sans autre motif pour leur auteur que de ne point avoir à rougir à ses propres yeux. Pour ne rien perdre de l'estime de soi-même, le soldat court au-devant d'une mort qu'il eût pu éviter; le marin s'expose à la fureur d'une mer orageuse; le négociant honnête et malheureux épuise ses ressources, se réduit à la misère pour satisfaire à des engagements que la loi lui permettait d'éluder ou d'amoindrir: l'ami se tait, et par son silence, qui quelquefois l'expose aux rigueurs de la loi, sauve la vie ou garantit l'honneur d'un ami et de sa famille.

Les faits de ce genre sont nombreux, et ces exemples pris

au hasard rappellent bien des actes analogues que les circonstances offrent tous les jours à l'observation. L'expérience psychologique la plus facile à la fois et la plus universelle vient donc à l'appui de ce que nous voulons prouver, que le plus puissant soutien de la moralité est le sentiment de notre grandeur et de notre dignité personnelles.

Ce fait ressortira davantage encore si, à ce sentiment considéré comme mobile de nos actions, nous comparons les autres motifs déterminants invoqués par quelques moralistes, et par les publicistes exclusivement occupés des nécessités de la politique.

Si, en effet, à ces élans généreux que l'homme puise dans le sentiment de sa grandeur, qui sont ce sentiment lui-même sous une des formes de son activité, nous opposons la doctrine de la récompense ou du châtiment, c'est-à-dire la théorie de la morale intéressée, il ne sera pas difficile de conduire celle-ci jusqu'à la négation même de toute moralité.

Qu'est-ce que la morale? L'obligation où nous sommes tous de remplir les conditions nécessaires pour atteindre le but qui nous est marqué par Dieu, et coopérer à ce que l'ordre social auquel nous appartenons, et avec lui l'humanité tout entière, marchent d'un pas ferme et sûr dans la voie qui leur est tracée. Or ce but est à la fois général quant à l'ensemble dont nous faisons partie, particulier quant à la proportion selon laquelle nous participons à l'activité universelle. Il est donc à la fois intéressé, puisqu'il se rapporte à nous-mêmes, et désintéressé, puisqu'il nous absorbe dans un ensemble dont nous ne formons qu'une partie subordonnée. Mais, dans le premier cas, le mot *intéressé* ne peut s'appliquer à l'acte par lequel nous obéissons à la volonté providentielle qui nous a créés, et a déterminé par là nos besoins et nos devoirs. Quand même nous prêterions à la plante et à l'animal la réflexion qu'ils n'ont ni l'un ni l'autre, et le sentiment étranger à la première, nous ne dirions pas

que la violette est intéressée à fleurir, et l'animal à recevoir la croissance qui développe la forme de sa vie passagère; nous voyons en eux des êtres dont le développement s'accomplit sans se réfléchir dans une conscience intelligente ; mais, quoique nous reconnaissions en nous cette faculté que nous refusons à la brute et à la plante, le reste des conditions communes persiste, et ce n'est pas l'homme seulement, c'est Dieu aussi qui est intéressé, en quelque sorte, à ce que sa créature atteigne le but pour lequel il l'a créée. L'être n'est-il pas d'ailleurs lui-même son essence? Son développement peut-il se séparer du développement de cette essence? Comment donc serait-il récompense ou châtiment? Ne serait-ce pas alors l'être que l'on accorderait ou que l'on infligerait à lui-même; et cette confusion de langage ne trahit-elle pas la confusion des idées? D'ailleurs, ou la grandeur du but devant lequel disparaît notre individualité, l'ensemble duquel nous faisons partie, imposent à chacun l'obligation d'actes désintéressés, d'actes dont il n'est point l'objet immédiat et direct, ou nous devons tout résoudre dans des unités indépendantes, intéressées, et renoncer ainsi à toute idée d'ensemble. La condition indispensable de tout ensemble étant que chaque individualité consente à se coordonner à une unité supérieure, c'est assez dire que la condition de toute moralité est le désintéressement.

De quelque manière que l'on s'y prenne, on reste enfermé dans ce dilemme : ou l'acte est motivé par la crainte d'un châtiment, par l'espoir d'une récompense, et dans ce cas il est individuel comme le sentiment de la douleur et du plaisir; ou l'acte est moral, et alors il se rapporte à un but général, à une harmonie qui ne peut exister que par le sacrifice de l'individu, que par l'oubli de son intérêt privé!

Sans entrer plus avant dans le détail de ces considérations, il suffit que l'analyse psychologique ait établi une différence certaine entre la notion d'intérêt et la notion de moralité,

pour qu'il ne soit plus permis de confondre deux choses distinctes, et de résoudre les plus généreux élans de l'âme dans les calculs de l'égoïsme.

Mais, dira-t-on, le châtiment et la récompense ont si bien une valeur morale, qu'en tout temps et en tout lieu l'éducation y a eu recours, et que la société, par sa législation pénale, maintient, contre les écarts des passions, le respect pour le précepte et l'observation de la loi. Si l'expérience des peuples, si la sagesse du législateur sont d'accord pour proclamer cette vérité, il est difficile de ne pas reconnaître avec elles, dans ces motifs fournis par la crainte et par l'espérance, une force, sinon exclusivement morale, auxiliaire du moins, et par conséquent morale aussi en tant que prêtant un appui salutaire à l'éducation et à la loi.

Sans contester la vérité de ces réflexions, la question qu'elles soulèvent se résoudra facilement, si nous précisons la manière dont exercent leur influence sur l'éducation et sur l'observation du précepte, les motifs tirés de la crainte et de l'espérance, c'est-à-dire l'emploi dans la pratique de la vie morale de mobiles intéressés.

L'acte moral a son origine dans le fond de la conscience et de la volonté. Pour qu'il soit tel, l'homme a dû se demander, non quel avantage il retirerait de son accomplissement, mais s'il est conforme à la règle de la justice et du vrai. La crainte et l'espérance n'interviennent pas, sans en changer la nature, dans ces résolutions du vouloir humain. Elles ont en effet leur règne ailleurs, et leur influence s'exerce sur des facultés moins intimes. Aussi y a-t-il pour la volonté des milieux divers à traverser : les sentiments, les passions, la sensibilité morale et physique, sont autant de forces qui altèrent la pureté de nos résolutions, en leur opposant l'obstacle de désirs individuels et de motifs intéressés. L'homme ne cède que trop volontiers à ces influences, d'autant plus puissantes sur lui qu'elles font partie de sa nature; et dans la lutte de la

liberté et des passions, l'expérience démontre que l'homme ne résiste pas toujours à des impulsions funestes. Arrivé au point où partout en lui domine l'égoïsme de la passion et du désir, il n'est que trop certain que des motifs désintéressés ont peine à dégager la volonté des liens qui l'enchaînent. Le commencement de cette guérison désirable n'est donc possible que si on oppose à une force une force analogue opérant en sens contraire, et c'est dans ce cas que les motifs intéressés dans un sens doivent venir combattre les motifs intéressés dans un autre.

Mais, dans cette lutte d'intérêts contraires, il n'y a point de moralité. Les combats que se livrent au-dessous d'elle, entre des forces et des sentiments opposés, ne sauraient la constituer ce qu'elle est; seulement la crainte du châtiment aide à son libre développement, en écartant les obstacles qui s'accumulent devant elle, en éloignant tout ce qui en gêne le mouvement spontané.

A quoi servent en effet dans l'éducation la récompense et le châtiment? Ce n'est certes pas à donner le caractère moral à nos actions, mais, par une salutaire contrainte, à faire contracter des habitudes qui favorisent le développement de la moralité, à en atténuer, à en faire disparaître d'autres qui en arrêtent l'essor ou en souillent la pureté. Ce résultat, demandé surtout à la crainte, est plus sensible encore dans l'action de la justice et des tribunaux : là l'intention dans laquelle repose avant tout la moralité des faits n'est presque jamais appréciée; l'acte extérieur est le seul que la loi veuille atteindre. Peu lui importe que des désirs homicides s'agitent au fond du cœur de l'homme, pourvu que la crainte retienne son bras, elle est satisfaite, elle a rempli sa mission. Dans l'éducation, si la récompense et le châtiment ne font point la moralité, du moins sont-ils employés pour en aider la naissance et les progrès, pour en faire mûrir les germes en les gardant des obstacles les plus nuisibles, en les entourant des secours les

plus certains. La loi pénale ne se propose pas un but si élevé; le salut de la société veut que certains actes soient accomplis, que certains autres ne le soient point : à celui qui se rend coupable des seconds comme à ceux qui refusent de satisfaire aux premiers, elle oppose l'inflexible rigueur de ses peines. Sans doute l'Etat doit avoir en vue un plus noble dessein; sans doute c'est par la conscience qu'il a de ce grand devoir, qu'il publie, qu'il encourage, qu'il récompense tous les efforts qui tendent à élever les esprits, à nourrir dans les cœurs des sentiments généreux; mais, en tant que punissant, il n'a pas d'autre but que celui que nous venons d'indiquer, car il sait que ceux qu'il menace ont dès longtemps senti dans leurs cœurs s'éteindre les sentiments désintéressés, et ne sont plus que des forces aveugles et passionnées auxquelles, pour la tranquillité de tous, il doit opposer la puissance répressive des supplices. S'il attache au contraire du prix à la récompense, s'il la croit capable de développer le sentiment d'une véritable moralité, il faut reconnaître que c'est surtout aux récompenses qui se rattachent aux idées de gloire et d'honneur qu'il attribue cette vertu; or, la gloire et l'honneur, sans constituer des motifs complétement désintéressés, n'en sont pas moins des motifs de l'ordre spirituel, et se rattachent étroitement au sentiment de notre dignité dont ils sont comme la reconnaissance et la proclamation publiques.

Il est donc certain, par l'analyse de tous nos sentiments considérés soit dans leur action individuelle, soit dans leur développement commun, que, toutes les fois qu'elle n'y est pas formellement opposée, la moralité d'un acte n'en reste pas moins toujours distincte du motif intéressé. Le christianisme s'est hâté de proclamer cette vérité en enseignant que la crainte servile ne peut opérer le salut, et que cette puissance n'appartient qu'à l'amour, qui seul est à la fois l'acte méritoire et la récompense méritée.

On ne saurait méconnaître désormais les motifs qui ren-

dent nécessaire la distinction que nous avons développée plus haut; on voit qu'il importe au dessein qui nous occupe d'asseoir la moralité sur la base du désintéressement, et de consacrer l'immortalité de l'âme, sans la profaner en faisant de son indestructibilité même l'occasion d'une crainte servile indigne de la destinée de l'homme, comme elle l'est de son origine.

Les conséquences de ces deux points de vue sont comme eux tout à fait opposées.

Si l'homme est né pour craindre un châtiment ou espérer une récompense; si l'un ou l'autre doivent être sans terme, et si les actes passagers de sa vie fugitive aboutissent à une éternité de bonheur et de malheur, les conditions de sa conduite sont tracées : une circonspection rigoureuse, un effroi de tous les instants, doivent retenir ses actions dans le cercle de la prudence la plus attentive. Une fois qu'il croit connaître les conditions du succès, rien ne doit plus l'arrêter dans la nécessité de les accomplir; quelle que soit la grandeur des sentiments qui naissent en lui, des entreprises que conçoit son génie, des affections dont la douceur pourrait charmer sa vie, tous ces ornements, peut-être même ces besoins de sa vie passagère, doivent s'évanouir devant les menaces de la mort, et les sombres pressentiments d'une éternité inconnue; sa faiblesse est trop grande pour mêler je ne dis pas les plaisirs, mais seulement la pensée du monde au silence de ses craintes, dans la solitude d'une âme envahie par la terreur. Le précepte même de l'amour pour les autres, cette expansion du cœur, expansion sans limite, si nous la concevons telle que l'a prêchée le divin législateur, ne saurait vivre dans une même âme avec la concentration incessamment produite par une crainte toujours présente. Que l'on étudie par l'analyse la plus rigoureuse la nature de ces deux sentiments, on s'apercevra d'abord qu'ils se repoussent mutuellement, et que le précepte de la charité universelle devient d'une exécution

impossible à celui qui sèche de frayeur dans l'attente des jugements d'un dieu jaloux et cruel. Dans ce point de vue, les seuls sages sont ceux qui, réduisant leur vie à une existence toute négative, évitent le mal plus qu'ils ne font le bien ; qui, cachant au désert leur ascétisme intéressé, attendent, dans l'oubli de tout ce qui peut les distraire de leurs tourments, que le jour de la mort lève enfin pour eux cette insupportable incertitude. Et cependant, au milieu de cette vie d'efforts qui repoussent le châtiment plus qu'ils n'aspirent à la récompense, la réflexion ne découvre rien qui revête d'un caractère de moralité les actes accomplis dans ces conditions; au contraire, tandis que la culture désintéressée de la conscience lui donne un tact dont la délicatesse saisit, jusque dans ses moindres nuances, la moralité des actes, des sentiments et des pensées, il suffit à la crainte de croire que tel acte ordonné ou défendu peut lui valoir la récompense promise, ou éloigner le châtiment qu'elle redoute; elle ne lui demande pas quel titre il porte avec lui, et si la voix qui lui ordonna de rejeter le poignard lui enjoint de le reprendre; elle obéit, l'œil fixé sur le résultat, passive, indifférente au point de départ.

On peut donc dire que l'emploi du châtiment et de la récompense, ou tous autres motifs intéressés, sont étrangers au principe sur lequel repose la moralité des actions; il faut en chercher la source ailleurs, dans la doctrine de l'obéissance aveugle et passive, dans celle de l'autorité absolue. Cette doctrine, qui donne au bien et au mal un caractère arbitraire, sans relever la toute-puissance divine, en revendiquant pour elle une liberté que personne ne lui conteste, fait descendre l'homme le plus bas possible dans l'échelle des êtres. L'animal, il est vrai, dans ses facultés restreintes, est capable d'éducation par la crainte du châtiment et l'appât de la récompense; mais la dignité de l'homme naît, avant tout, de la faculté d'accomplir librement l'acte moral à son détriment même, et de préférer le devoir au bien-être : *Fais ce que dois,*

advienne que pourra. Ne serait-il pas étrange que cette abnégation généreuse, digne d'éloge et de gloire sur la terre, fût immédiatement coupable aussitôt que le saint se substituerait à l'homme, et l'éternité à notre vie passagère? Le ciel serait donc inférieur à la terre, et le désintéressement, grand devant les hommes, devrait le céder à l'égoïsme à l'instant où nos regards s'élèveraient vers Dieu.

Mais l'étude attentive de la vraie nature de l'homme découvre d'autres mobiles à nos déterminations. Si nous surprenons le calcul de l'intérêt dans un grand nombre d'actes, nous saisissons dans d'autres l'entraînement de l'enthousiasme, et l'amour désintéressé du vrai et du beau; aussi voyons-nous l'opinion universelle du genre humain flétrir toute vie égoïste et intéressée. Les exemples se multiplieraient sous notre plume si nous voulions en invoquer le secours; mais l'expérience du lecteur suppléera facilement à une omission qui nous est imposée par la limite de notre travail. A l'aspect des faits nombreux où l'homme se montre sacrifiant à l'envie d'étendre le domaine du génie dans la science, dans l'art, dans les lettres, le repos et la sécurité de sa vie, prodiguant un sang obscur sur les champs de bataille pour la défense d'intérêts qui pour lui se traduisent dans l'amour de la patrie, nous le concevons tout autrement que ne l'offre à nos yeux la doctrine du châtiment et de la récompense : organe créé par la Providence pour l'accomplissement de ses plans et l'exécution de sa volonté, il se développe selon la loi qui lui est imposée, et tend à ce but de tous ses efforts sans perdre jamais son individualité; sa grandeur consiste à réfléchir en lui-même la grandeur toute divine des desseins qu'il est appelé à servir; de là le sentiment toujours plus grand, toujours plus pur de sa dignité propre, et, avec lui, l'attention de plus en plus scrupuleuse à en éloigner la souillure du vice et de l'erreur. L'homme n'a donc qu'à marcher avec confiance, sûr que le dieu qui dirige ses pas couvrira de sa misé-

ricorde quelques écarts passagers, quelques découragements d'un jour échappés à sa faiblesse; c'est dans cette foi qu'il trouve la puissante activité, l'industrieuse persévérance qui lui soumettent tout successivement : les éléments, la terre, la mer, les forces rebelles de la nature, les forces plus rebelles encore des passions; cette foi est le fond de son être, elle est le pressentiment réel de sa destinée.

Il faut donc bien se garder d'abaisser l'homme à ses propres yeux, c'est l'exposer à se mépriser lui-même et à faire bon marché de la valeur morale de ses actions. L'effet n'est jamais plus grand que la cause, et si l'homme n'est qu'un point imperceptible, s'il n'est qu'une force passagère et fugitive, ses actes doivent être estimés au prix où on l'estime lui-même, et protégés comme lui par l'oubli et le néant; ce n'est pas la peur et le châtiment éternel qui relèveront sa dignité, il vaut mieux n'être pas que d'être coupable; il vaut mieux mourir tout entier que de vivre criminel et puni. Plus l'homme, au contraire, puisera librement, dans une conscience éclairée, le sentiment de sa dignité propre et de la grandeur de sa mission, plus il aspirera à la remplir, plus il deviendra vertueux, car la vertu n'est en lui qu'un effort continuel pour ne pas descendre du haut rang où la Providence l'a placé.

D'ailleurs les choses ne se perpétuent, ne croissent, ne se développent que dans le sein de leur principe. Si donc la doctrine du châtiment et de la récompense contient en elle le principe de la morale, à la bonne heure, qu'elle domine, qu'elle soumette les intelligences et les cœurs; si, au contraire, comme nous l'avons rappelé avec la plupart des philosophes, et surtout avec le divin fondateur du christianisme, l'amour désintéressé du bien est la seule base sur laquelle puisse reposer la conscience, c'est à lui qu'il faut demander ce que seul il porte en lui-même, la moralité et le devoir. En vain chercherait-on ailleurs ce que la cause suprême a déposé

dans ce sentiment, on n'y trouverait rien de semblable, et les essais malheureux tentés en ce genre ont mis à nu ce qu'il y a de versatile, d'inconstant, d'arbitraire dans les transes de la peur et les émotions de l'espérance, même lorsqu'elles ont l'éternité pour objet.

Le lecteur voit maintenant sans peine le but que nous nous proposons. En considérant l'immortalité de l'âme comme offrant un encouragement à la vertu dans l'espoir d'une récompense future, opposant un obstacle au vice dans la crainte des châtiments d'une autre vie; on la présente comme l'auxiliaire de la morale, et celle-ci, à son tour, devient l'utile garantie des intérêts qui dominent l'organisation sociale. Sans manquer de respect pour ces conditions de stabilité des Etats, protectrices de solides progrès et de nobles actions, nous ne pouvons dissimuler que, sous ce point de vue, la prédication du dogme de l'immortalité de l'âme ne puisse paraître intéressée de la part des classes de la société dont les avantages sont garantis par l'état social et politique, et qui placent volontiers sous l'égide de la morale, et de tout ce qui peut lui servir de sanction, la conservation de leur prépondérance et de leurs richesses. Toute démonstration intéressée est suspecte, et il semble qu'un peu d'égoïsme n'est pas étranger à cette confusion calculée des intérêts du pouvoir passager de l'Etat avec les destinées éternelles de l'homme et de l'humanité. Quelque bien dissimulé que soit ce mobile secret d'une pensée en apparence généreuse, il se montre toujours assez pour compromettre auprès des esprits ombrageux les doctrines même les plus saintes. On a vu quelquefois l'homme dégradé relever la tête aux accents bienveillants qui le rappelaient au sentiment, depuis longtemps oublié, de la dignité de sa nature; on a vu plus souvent encore l'homme généreux se révolter à l'idée de la menace, et en appeler, de la justice orgueilleuse et cupide des hommes, à celle du principe de tout désintéressement et de toute vérité.

Sans doute la conscience de la persistance de notre personnalité après la mort est féconde, dans la vie individuelle ou sociale, en heureuses conséquences. Il suffit d'ailleurs qu'elle soit vérité, pour qu'à sa suite marchent tous les bienfaits que la Providence y a attachés; mais nous ne nous hâterons pas de tirer du principe des conclusions de ce genre, tous nos efforts se concentrant sur le besoin d'étudier l'âme humaine pour en bien connaître l'essence, nous proposant de déduire ensuite ses destinées de sa nature, et non sa nature de ses destinées présumées ou le plus souvent imaginaires. Nous nous appliquerons surtout à n'en point faire valoir l'*utilité*, et nous n'abaisserons pas un principe supérieur et éternel, pour y trouver un instrument de conservation entre les mains des pouvoirs publics. A un principe éternel sa grandeur et son éternité; à des conditions finies leurs limites, leur sagesse timide, leur incertaine sécurité. En étudiant l'âme humaine, nous la trouvons, nous ne la faisons pas immortelle; et nous ne cherchons pas à porter dans nos cœurs des consolations illusoires, imaginées pour pallier l'horreur de la tombe et du néant.

Si nos recherches avaient eu un résultat contraire à celui auquel nous sommes parvenus; si, de nos réflexions, la vie de l'homme était sortie destinée à se perdre dans le néant; si cette lumière de l'intelligence, si brillante et si féconde, nous eût paru devoir s'éteindre un jour au milieu des ténèbres qu'elle aurait inutilement éclairées dans sa vie d'un instant; nous aurions caché au fond de notre cœur cette triste déception d'une pieuse espérance, et, en déplorant une curiosité téméraire, nous nous serions gardés d'affaiblir cette pensée dans les autres, d'éteindre au fond de leur âme un espoir vain mais consolateur. Le silence nous eût paru le voile le plus sûr dont nous pussions couvrir le désespoir, et l'image de ce silence éternel qui calmera l'agitation des choses, et fera taire la voix de la pensée.

Il en a été autrement. Renfermés en nous-même, nous sommes descendus le plus profondément possible dans la nature de l'esprit, interrogeant ses facultés, sondant ses formes, étudiant ses phénomènes les plus immédiats; nous avons trouvé, après les plus grands esprits de tous les âges, la confirmation réfléchie de ces pressentiments d'éternité auxquels nous nous étions si souvent abandonnés. Si, par les raisons que nous avons déjà exposées, nous repoussons les arguments *à posteriori* tirés des nécessités de l'ordre social et du besoin de donner une sanction à la morale, nous ne rejetons pas les secours que les phénomènes de la nature, bien étudiés, attentivement analysés, peuvent apporter à nos efforts. Nous pensons que nous pouvons interroger la création tout entière, où éclate, avec une autorité irrésistible, la puissance et la majesté divine, et nous n'excluons de nos moyens d'investigation et d'expérience, que les faits qui, dus à la libre spontanéité du vouloir humain, ne sont pas toujours exempts de l'influence des passions, des intérêts et des préjugés.

En détournant notre attention des considérations d'intérêt social pour ne point altérer l'indépendance de nos recherches, et ne pas placer la conséquence avant le principe, nous avons néanmoins en vue un résultat actuel et pratique. Seulement nous le cherchons dans l'individu, unité irréductible, seul objet possible de l'observation psychologique, et dans lequel seul portent leurs fruits le sentiment de la grandeur de l'homme et la foi dans sa destinée. Si la société agit sur les individus comme on n'en saurait douter, elle n'en est pas moins formée de leur réunion ; participant dès lors à l'état des éléments qui la composent, elle dépend, quant à son essence, beaucoup plus d'eux qu'ils ne dépendent d'elle. D'ailleurs cette société est, comme le monde auquel nous appartenons par notre vie matérielle, passagère et périssable, tandis que l'esprit demeure éternellement tranquille spectateur de ces révolutions qui s'accomplissent sous son regard immortel.

Or, demander à la mobilité des phénomènes extérieurs, à leur condition passagère, la raison de la substance éternelle de l'âme, c'est puiser dans un ordre ce qui appartient à un autre, expliquer des conditions par des conditions contradictoires, oublier les premiers principes de la méthode, et confondre les faits les plus opposés. Plus on regarde attentivement, plus on reconnaît que c'est dans l'âme elle-même qu'il faut chercher sa vraie nature et la raison de son immortalité.

S'il est une méthode sûre, c'est celle que nous venons d'indiquer en peu de mots : c'est la méthode consacrée par la philosophie contemporaine, et à laquelle elle doit sa supériorité ; c'est celle qu'elle est appelée à appliquer avant tout à l'étude de l'homme. Néanmoins, fidèle à cette mission dont elle comprend toute l'étendue, a-t-elle toujours mis en première ligne l'étude des problèmes les plus importants sur l'homme et sur sa destinée?... Nous n'oserions l'affirmer ; elles les a au contraire quelquefois négligés pour se livrer à des travaux importants sans doute, mais moins féconds ; elle a préféré trop souvent l'érudition à l'effort original d'un génie plus curieux d'avancer les progrès de la science que d'en étudier les traditions. Cette disposition toutefois est facile à justifier.

Comme toutes les époques où a dominé l'esprit d'examen, le XVIIIe siècle s'est laissé aller avec une ardeur inconsidérée au besoin de blâmer sans mesure tout ce qui l'avait précédé. Dans ces transports juvéniles, l'irréflexion a compromis plus d'un écrivain distingué qui ne céda que trop à ces entraînements, au milieu desquels un jugement sévère et consciencieux sur le passé ne trouva pas toujours sa place. D'ailleurs, depuis la renaissance, le XVIe et le XVIIe siècles, et avec eux la réforme, et la culture philosophique à laquelle donnèrent une impulsion nouvelle les Grecs exilés de Constantinople, avaient usé, plus que les apparences elles-mêmes ne l'eussent fait croire, les durs liens dont Rome et la féodalité enchaînaient depuis longtemps l'Europe. La liberté, surtout quand elle se

lève subitement, et qu'elle trouve de nombreux obstacles à renverser, ne s'arrête guère dans les limites du devoir et de la raison ; il lui faut céder à plus d'une oscillation, avant de trouver le centre où elle pourra se reposer en toute sécurité.

Il était donc naturel, dans ces circonstances, que l'esprit nouveau dépassât les bornes d'une sage critique ; que, frappé de ce que le genre humain avait eu à souffrir sous l'empire de pouvoirs qui cachaient leur stérile égoïsme à l'ombre d'idées consacrées par la tradition, il s'oubliât jusqu'à accuser la religion elle-même ; que, fatigué de la complication infinie des principes des sciences, trompé à chaque pas par la foule des hypothèses incertaines ou imposées, il éprouvât le besoin de rejeter ces illusions, et d'en appeler à quelque chose de plus simple, de plus facile à vérifier.

La révolution cartésienne n'avait pas été longtemps triomphante. La grandeur de son principe ne frappait pas ses contemporains comme elle nous frappe aujourd'hui que ses conséquences ont eu le temps de le justifier. Elle avait, d'ailleurs, un autre tort aux yeux du XVIIIe siècle, tort immérité mais grave dans les circonstances où se trouvait l'esprit humain. Après une lutte assez courte, quoique vive, elle était devenue en France la philosophie du clergé national et éclairé. Mallebranche, Bossuet, Fénelon, etc., étaient cartésiens ; mais ils étaient prêtres, et la haine aveugle des réformateurs ne distinguait rien dans le camp de leurs adversaires. D'ailleurs, excepté son principe, la philosophie de Descartes ne subsistait plus. Sans compter que les règles données par lui pour la recherche de la vérité n'ont pas toute la portée qu'on leur a supposée, l'auteur lui-même y était resté le plus souvent infidèle, et les aberrations de sa physiologie et de sa physique avaient jeté le ridicule sur sa méthode.

Le XVIIIe siècle, après les disputes et le scepticisme de ceux qui l'avaient précédé, voulait donc de la certitude, mais de la certitude facile, palpable ; il était favorable aux sciences

mathématiques et naturelles, et il demandait à la philosophie ou de s'abdiquer, ou de s'en tenir aux prétentions, modestes peut-être, légitimes du moins, de cette partie du savoir humain.

Condillac satisfit à ce besoin. Disciple de Locke, il en réduisit encore les principes. Une seule chose le rattachait à Descartes comme Locke lui-même, l'observation libre de l'homme et de l'homme seul. Du reste, il n'avait rien de commun avec lui, et s'en séparait dès le point de départ. Le besoin de simplifier la science, de la mettre à la portée de tous, d'y appeler tous les esprits, fut le mobile des efforts de Condillac, et donna à sa philosophie le caractère qui lui est propre. En cela il fut l'expression fidèle du XVIIIe siècle, qui, supposant à tous les esprits d'égales facultés, préludait par cette sollicitude à l'égalité civile dont ses dernières années virent le triomphe. C'est un point qu'il ne faut jamais oublier quand on est appelé à juger le penseur facile et l'ingénieux écrivain. L'analyse psychologique de Condillac a été plus superficielle encore que fausse; il a cru pouvoir décrire, à l'aide de certains mots, des faits plus complexes que ces mots ne le pouvaient exprimer. Il a pensé que le lecteur verrait sous la simplicité de son expression tout ce qu'il y voyait probablement lui-même, mais ce que malheureusement son langage n'exprima jamais d'une manière assez explicite (1).

Quoi qu'il en soit, ce défaut de profondeur et d'exactitude dut discréditer sa doctrine le jour où lui fut demandé un compte sérieux de sa psychologie. Le blâme avait droit d'être sévère, car, non content de séduire les esprits par la transparence un peu vide de son analyse, Condillac estimait peu les travaux antérieurs de l'intelligence, et ne témoignait que du

(1) Peut-on supposer, par exemple, que Condillac ne crût pas à l'activité de l'âme, et n'est-il pas puéril de triompher d'un mot un peu légèrement adopté, mais dont l'acception restreinte est démentie par la pénétration et le bon sens de l'auteur attaqué ?

mépris pour les efforts des générations éteintes. Et cependant une idée heureuse venait d'éclairer les esprits réfléchis. L'histoire de la philosophie entrait dans une voie nouvelle; on commencait à soupçonner que l'intelligence pourrait bien, dans la succession de ses phases diverses, présenter un organisme se développant sous l'empire du temps, selon une loi régulière. Chaque siècle, chaque école obtenait dès lors une importance qu'il était impossible de méconnaître, et plus nos lumières étaient grandes, plus elles nous imposaient de reconnaissance envers nos devanciers. Mais il fallait démontrer la vérité de ce point de vue. De là, en Allemagne et en France, les vastes travaux d'érudition qui ont rétabli la gloire de l'antiquité, et rattaché, sur mille points divers, la chaîne en apparence brisée des traditions de l'intelligence. Dans ces savantes investigations, où la critique philologique s'unissait étroitement à la science et à l'érudition philosophiques, l'esprit s'étendit, se fortifia, et puisa cette sage réserve dont sont empreints tant d'essais contemporains. Les origines s'éclairèrent, les mutuelles influences furent étudiées, les rapports déterminés, et l'on avança de plus en plus vers la solution du grand problème de l'enchaînement des systèmes et de l'unité de la philosophie.

Il y a lieu de croire que l'impulsion donnée n'est pas près de se ralentir, et que de nombreux travaux du même genre, ajoutés à ceux que nous possédons déjà, nous conduiront à plus de rigueur encore et de précision.

Mais ce n'est là que la moitié de notre tâche. La philosophie s'abdiquerait elle-même, si, dans cette étude du passé, elle oubliait que de grands devoirs lui sont prescrits pour l'avenir. En reconnaissant, ce qui peut être en partie contesté, que les problèmes sont les mêmes à toutes les époques, on ne peut refuser d'admettre que les progrès de la réflexion et les persévérants efforts de l'esprit n'amènent avec le temps des solutions plus avancées et plus complètes. Cette nécessité est

dans la nature des choses. Précisément parce que des démonstrations ont été acceptées, précisément parce qu'elles ont régné souverainement dans les écoles, elles n'ont pu manquer d'être examinées sous toutes leurs faces, et leurs parties faibles se sont bientôt laissé apercevoir. L'historien de la philosophie s'applique sans doute à faire ressortir ces faiblesses, ces obscurités, ces incertitudes; mais le jugement de la critique ne suffit pas; ce n'est pas assez de signaler les lacunes, il faut encore les combler. Ce n'est pas assez de montrer par où ont failli nos devanciers, il ne convient pas d'être moins hardis qu'ils ne le furent, et nous nous devons à nous-mêmes de continuer avec zèle l'œuvre qu'ils n'ont pas laissé languir entre leurs mains. La vérité appartient à tous, il est vrai; elle est l'ouvrage de tous, et l'homme qui prétendrait l'avoir inventée à lui seul s'exposerait à un ridicule mérité: Mais les démonstrations des vérités partielles qui en composent l'ensemble se sont résumées siècle par siècle dans quelques intelligences d'élite, appelées à éclairer la conscience humaine et à fortifier ses espérances. Qui pourrait dire que cette mission est désormais remplie? Qui oserait affirmer que l'esprit humain n'a plus qu'à se reposer et à jouir en paix des conquêtes du passé?

C'est afin de répondre pour ma part à ce besoin permanent parmi les hommes, et de donner en même temps satisfaction à plusieurs de mes sentiments personnels, que j'ai entrepris d'approfondir les diverses considérations sur lesquelles s'est appuyée jusqu'à présent la croyance à la perpétuité, au delà de cette vie, de la personnalité humaine. Je n'ignore pas que de grands problèmes, que beaucoup de questions difficiles s'y rattachent : aussi, sans limiter dès à présent l'étendue de mon travail, je serai satisfait si quelques-unes seulement de ses parties ne paraissent pas indignes de la grandeur du but que je me suis proposé. A mesure que l'homme acquiert de lui-même une connaissance plus profonde, et ouvre un plus

vaste champ à l'observation psychologique, sa véritable nature et ses destinées à venir s'éclairent de plus en plus. Il y a donc dans la science un élément qui ne dépend ni du génie ni du travail, mais du temps. Nul n'a franchi l'horizon du sien, il serait glorieux, dans la question qui nous occupe, de l'apercevoir tout entier; il me suffira d'en avoir saisi quelques points.

En priant l'Académie de vouloir bien accueillir ce nouvel essai, j'obéis à la confiance que j'ai dans sa mission modératrice, dans les lumières de ses membres, dans leur zèle éprouvé pour tout ce qui concerne l'avenir de l'homme et le besoin de sa dignité.

ADAM SMITH

PAR

M. COUSIN.

Nous extrayons d'un mémoire de M. Cousin, sur Adam Smith et ses ouvrages, la partie relative à l'économie politique :

Il serait absurde de supposer que Turgot eût inspiré a Smith la *Théorie des sentiments moraux*, publiée plusieurs années avant que son auteur fût venu à Paris, et dont toutes les bases sont dans l'enseignement d'Hutcheson et dans son premier ouvrage, qui est de 1725 et qui avait été traduit en français en 1749. Hutcheson et Smith ne doivent donc rien à Turgot ; mais il n'est pas du tout démontré que Turgot ne leur doive beaucoup. Hume aura dû introduire le livre d'Hutcheson ou du moins celui de son ami dans sa société philosophique de Paris ; dès 1760, c'est-à-dire un an après sa publication à Londres, un journal français en donna un extrait; il en parut une traduction en 1764, une autre en 1774, et le duc de Larochefoucauld, nous l'avons vu, avait aussi entrepris de le traduire. Pour nous, sans oser rien décider, nous inclinons à penser que Turgot comme M. de la Rochefoucauld étaient admirablement préparés, par les lumières de leur raison et la noblesse de leur caractère, à la doctrine morale de

l'école écossaise, et qu'ils l'embrassèrent dès qu'ils la connurent par les écrits d'Hutcheson et de Smith, et peut-être aussi par ceux de Shaftsbury.

Il y a bien plus d'obscurité sur la question tant controversée, si c'est à Smith, ou si c'est à Turgot et à ses amis, et particulièrement à Quesnay, qu'appartient la priorité des principes essentiels de l'économie politique. Deux choses nous sont ici également évidentes : toutes les idées, vraies et fausses, des économistes français étaient arrêtées avant le voyage de Smith à Paris, en 1764 ; et tous les matériaux du grand ouvrage de Smith étaient amassés avant ce même voyage. Les écrivains français qui ont prétendu que les conversations de Turgot et de Quesnay initièrent Smith à l'économie politique ont été naturellement conduits à cette opinion en considérant qu'avant son voyage en France, en 1764, Smith n'avait pas écrit une seule ligne d'économie politique, et que c'est depuis ce voyage qu'il composa ses *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, lesquelles n'ont paru qu'en 1776. La conclusion est très-naturelle, et pourtant elle est entièrement fausse. On oublie que Smith avait professé pendant de longues années l'économie politique avant de venir en France, et que cette science faisait partie intégrante des cours de philosophie morale qu'il donna à l'université de Glasgow, de 1752 à 1763. C'est de ces cours qu'il tira la *Théorie des sentiments moraux* en 1759, et de ces mêmes cours qu'il tira les *Recherches* en 1776. Cette dernière date est bien celle de la publication des *Recherches*, mais non pas des travaux qui leur ont servi de fondement. Ces travaux remontent à 1752, époque à laquelle Smith n'avait, pour se conduire dans son enseignement, que la tradition que lui léguait Hutcheson, avec les *Discours politiques* de Hume publiés en 1752. D'ailleurs, un document certain, un manuscrit même de Smith, cité par M. D. Stewart, atteste qu'en 1755, Smith était en possession des opinions les plus importantes

développées dans les *Recherches*. Ainsi, la seule chose qui demeure incontestable, c'est que Smith ne put commercer avec des hommes tels que Turgot et Quesnay sans profiter beaucoup de leur entretien. Dans quelle mesure? Il est impossible de le déterminer. Mais lui-même s'est plu à rendre hommage à Quesnay, et M. D. Stewart déclare qu'il a entendu dire à Smith que, si la mort de Quesnay ne l'eût prévenu, son intention était de lui dédier son ouvrage sur la richesse des nations. Après un séjour de quelques années sur le continent, Smith revint en Angleterre à la fin de 1766 avec le duc de Buccleugh. Il retourna bientôt en Écosse, au lieu même de sa naissance, à Kirkaldy, où il demeura dix années, uniquement occupé de la dernière rédaction des deux grands ouvrages qu'il avait promis en 1759, à la fin de la *Théorie des sentiments moraux*, l'un sur le droit politique, l'autre sur la richesse publique. Ce dernier ouvrage parut en 1776, et répondit à la renommée de l'auteur et à la longue attente de ses amis. Le gouvernement le récompensa en lui conférant, en 1778, l'emploi très-lucratif de commissaire des douanes en Écosse. Cette charge le fixa à Edinburgh, où il passa le reste de sa vie. En 1789, il donna une nouvelle édition véritablement revue et augmentée, de la *Théorie des sentiments moraux*; dans la préface il exprime le désir et le doute de pouvoir mettre la dernière main à son traité de droit civil et politique. En juillet 1790, sentant sa fin approcher rapidement, il fit détruire, avec une sollicitude inquiète et inflexible, tous ses papiers, ne faisant grâce qu'à quelques petits écrits, publiés après sa mort sous le nom d'*Essais philosophiques*....

L'objet que se proposa Smith dans ses leçons d'économie politique est la recherche des causes naturelles de la richesse publique, à l'aide de cette même méthode expérimentale qu'il avait portée et dans la morale et dans la jurisprudence naturelle. Le cours entier présentait donc un seul et même ca-

ractère : appuyer les théories sur les faits, et recueillir, par une sage induction, les lois qui sortent de l'expérience. Selon Smith, la loi de la morale privée est la sympathie ; la loi de la jurisprudence naturelle, la justice ; la loi de la formation de la richesse, le travail libre.

Smith doit être considéré comme le père de l'économie politique : 1° il est le premier qui, des travaux divers entrepris ou exécutés en Angleterre et en France, de son temps et même avant lui, ait composé une doctrine, soumise à la méthode qui seule est reçue dans les sciences véritables, embrassant toutes les questions relatives à celle de la richesse, et fournissant désormais à tous les esprits doués d'un peu d'attention la matière d'une étude légitime et régulière ; 2° il n'a pas seulement constitué le corps de la science ; il lui a donné l'âme et la vie, c'est-à-dire le principe qui l'anime dans toutes ses parties et qui est la loi de tous ses mouvements. Dans les limites qui nous sont imposées, c'est ce principe surtout que nous nous attacherons à mettre en lumière.

Mais il faut d'abord vous donner une esquisse de l'ouvrage entier telle que Smith lui-même la présente dans son *Introduction*. Les *Recherches sur la nature et sur les causes de la richesse des nations* comprennent cinq livres dont l'auteur explique ainsi le sujet et le plan. Nous nous servirons, dans toutes nos citations, de la traduction d'un des disciples les plus autorisés de Smith, M. Garnier.

« Les causes qui perfectionnent les facultés productives du travail, et l'ordre suivant lequel son produit se distribue naturellement entre les diverses classes et sortes de personnes dont se compose la société, feront la matière du premier livre de ces *Recherches*.... »

« Le second livre traite de la nature du capital, de la manière dont il s'accumule graduellement, et des différentes quantités de travail qu'il met en mouvement, en conséquence des diverses manières dont il est employé.... »

« La politique de quelques nations a donné un encouragement extraordinaire à l'industrie de la campagne, celle de quelques autres à l'industrie des villes. Il n'en est presque aucune qui ait traité tous les genres d'industrie avec égalité et avec impartialité. Depuis la chute de l'empire romain, la politique de l'Europe a été plus favorable aux arts, aux manufactures et au commerce, qui sont l'industrie des villes, qu'à l'agriculture, qui est celle des campagnes. Les circonstances qui semblent avoir introduit et établi cette politique sont exposées dans le troisième livre.... »

« J'ai tâché, dans le quatrième livre, d'exposer aussi clairement qu'il m'a été possible, les diverses théories d'économie politique, ainsi que les divers effets qu'elles ont produits en différents siècles et chez différents peuples.... »

« Le cinquième et dernier livre traite du revenu du souverain ou de la république. J'ai tâché de montrer dans ce livre : 1° quelles sont les dépenses nécessaires du souverain et de la république; quelles de ces dépenses doivent être supportées par une contribution générale de la société, et quelles doivent l'être par une certaine portion seulement ou par quelques membres particuliers de la société ; 2° quelles sont les différentes méthodes de faire contribuer la société entière à l'acquit des dépenses qui doivent être supportées par la généralité du peuple, et quels sont les principaux avantages et inconvénients de chacune de ces méthodes; 3° enfin, quelles sont les causes et les motifs qui ont porté presque tous les gouvernements modernes à engager ou hypothéquer quelques parties de leur revenu, c'est-à-dire à contracter des dettes, et quels ont été les effets de ces dettes sur la véritable richesse de la société. »

Toutes ces recherches ne sont que le développement d'un principe général que Smith exprime ainsi dans les premières lignes de son introduction : « Le travail annuel d'une nation est la source primitive d'où elle tire toutes les choses propres

aux besoins et aux commodités de la vie, et qui composent sa consommation ; et ces choses sont toujours ou le produit immédiat de ce travail, ou achetées des autres nations avec ce produit. »

Dans le livre Ier, ch. 5, Smith expose et développe ce principe tour à tour avec simplicité et avec profondeur.

« Un homme est riche ou pauvre, suivant les moyens qu'il a de se procurer les besoins, les aisances et les agréments de la vie. »

« Le prix réel de chaque chose, ce que chaque chose coûte réellement à la personne qui a besoin de l'acquérir, c'est la peine et l'embarras de l'acquérir. Ce que chaque chose vaut réellement pour celui qui l'a acquise et qui cherche à en disposer ou à l'échanger pour quelque autre objet, c'est la peine et l'embarras que cette chose peut lui épargner et qu'elle a le pouvoir de rejeter sur d'autres personnes. Ce qu'on achète avec de l'argent ou des marchandises est acheté par du travail, aussi bien que ce que nous acquérons à la fatigue de notre corps. Cet argent et ces marchandises nous épargnent, dans le fait, cette fatigue. Elles contiennent la valeur d'une certaine quantité de travail que nous échangeons pour ce qui est supposé alors contenir la valeur d'une quantité égale de travail. Le travail a été le premier prix, la monnaie payée pour l'achat primitif de toutes choses. Ce n'est point avec de l'or ou de l'argent, c'est avec du travail, que toutes les richesses du monde ont été achetées originairement; et leur valeur pour ceux qui les possèdent, et qui cherchent à les échanger contre de nouvelles productions, est précisément égale à la quantité de travail qu'elles les mettent en état d'acheter ou de commander. » .... « De même qu'une mesure de quantité, telle qu'un pied naturel, une coudée ou une poignée, qui varie elle-même de grandeur dans chaque individu, ne saurait jamais être une mesure exacte de la quantité des autres choses; de même une marchandise qui varie elle-même à

tout moment dans sa propre valeur, ne saurait être non plus une mesure exacte de la valeur des autres marchandises. Des quantités égales de travail doivent nécessairement, dans tous les temps et dans tous les lieux être d'une valeur égale pour celui qui travaille.... Quelle que soit la quantité de denrées qu'il reçoive en récompense de son travail, le prix qu'il paye est toujours le même. Ce prix à la vérité, peut acheter tantôt une plus grande, tantôt une plus petite quantité de ces denrées, mais c'est la valeur de celles-ci qui varie, et non celle du travail qui les achète. »

Smith arrive à cette formule générale de son principe : « En tous temps et en tous lieux, ce qui est difficile à obtenir, ou ce qui coûte beaucoup de travail à acquérir, est cher ; et ce qu'on peut se procurer aisément ou avec peu de travail est à bon marché. Ainsi le travail, ne variant jamais dans sa valeur propre, est la seule mesure réelle et définitive qui puisse servir dans tous les temps et dans tous les lieux à apprécier et à comparer la valeur de toutes les marchandises. Il est leur prix réel. »

Pour nous, nous tenons ce principe comme absolument vrai et comme contenant dans son sein la loi suprême de l'économie politique et toutes les règles particulières qui président à ses différentes parties.

L'économie politique repose sur une seule idée, dont elle est le développement et l'application, à savoir, l'idée de la valeur. Elle prend, même à son insu, telle ou telle direction, selon qu'elle définit de telle ou telle manière l'idée de la valeur. Les définitions exclusives de cette idée ont donné naissance à des théories, exclusives elles-mêmes, c'est-à-dire en partie vraies et en partie fausses.

Il faut distinguer soigneusement la condition et le principe de l'idée de la valeur, comme nous l'avons fait pour bien d'autres idées. La condition de toutes nos idées en général, c'est la sensation. Là où manque la sensation, l'esprit n'entre

pas en exercice, ne produit aucune idée, n'acquiert aucune connaissance. Mais, quand une impression quelconque a été faite sur les sens internes ou externes, la condition de l'idée et de la connaissance est donnée, mais l'idée et la connaissance ne sont pas produites; pour cela il faut que l'intelligence de l'homme, sollicitée par la sensation, entre en exercice, et, par son rapport actif à la sensation, produise l'idée, la connaissance. La sensation est donc la condition du produit, elle n'en est pas la source directe, le fondement, le principe : la source directe de ce produit, son fondement, son principe, c'est la puissance propre de l'esprit de l'homme.

Il faut en dire autant des idées morales. Otez les passions, les affections, les sentiments et les diverses circonstances extérieures qui leur donnent naissance, nulle idée morale, nulle idée d'aucune règle ne peut avoir lieu; et, d'un autre côté, quand mille passions envahiraient l'âme, elles ne lui apporteraient aucune idée de la règle qui les doit diriger; il faut qu'aux passions, aux affections, aux sentiments, s'applique la raison, laquelle toute seule serait demeurée inféconde, mais, une fois mise en jeu par les passions, intervient et produit l'idée du bien et du mal, du juste et de l'injuste, et de l'obligation morale.

De même enfin, dans l'économie politique, les conditions de la richesse sont partout hors de nous, dans la nature; mais il faut que le travail de l'homme s'applique à ces données extérieures pour les mettre en valeur et produire la richesse.

L'école de Quesnay a pris les conditions de la valeur pour le principe même de la valeur. Sans les choses elles-mêmes et particulièrement sans la terre, l'homme ne peut rien produire; mais que sont pour l'homme les choses et la terre, indépendamment de l'homme, d'abord indépendamment de ses besoins, ensuite indépendamment de sa puissance productive?

Supposez une chose dont nous n'ayons aucun besoin, je

vous prie de me dire quelle peut être sa valeur pour nous. La terre tout entière, avec ses fruits, avec ses eaux, avec les matières innombrables qu'elle contient dans son sein ou qu'elle expose à sa surface, avec l'air qui l'environne, etc., ne serait que belle et admirable à qui n'aurait aucun besoin de tout cela; elle ne lui pourrait jamais être utile. L'utilité commence avec le besoin; il semble donc que le besoin est le principe de la valeur; mais ce n'est là qu'une première vue très-insuffisante encore.

Ici je rencontre l'économie politique de l'école de la sensation, la théorie mise au jour par l'homme éminent qui représente aujourd'hui chez nous cette école, l'ingénieux et pénétrant M. de Tracy. L'auteur de l'*Idéologie* a parfaitement vu que, sans le besoin que nous avons des choses, elles seraient sans valeur pour nous; c'est bien là la condition nécessaire de toute idée sans en être le fondement et le principe direct et effectif. Eussions-nous le plus pressant besoin d'une chose qui ne nous manque pas, qui ne peut pas nous manquer, le prix de cette chose sera nul pour nous. Voilà pourquoi les économistes s'accordent à dire que l'air est sans valeur, non certes que nous n'ayons besoin de l'air, mais parce qu'il paraît ne pouvoir jamais nous manquer. Mais avons-nous besoin d'une chose qu'il ne nous est pas très-facile de nous procurer? cette chose prend déjà de la valeur, et sa valeur est en raison composée du degré du besoin que nous éprouvons et du plus ou moins de facilité que nous avons à satisfaire ce besoin, à nous procurer cette chose.

Le marchand et l'acheteur, le fabricant et le consommateur mesurent le prix des denrées et des marchandises, de l'or et de l'argent, leur besoin étant supposé le même, sur la difficulté plus ou moins grande de se les procurer. Si cette difficulté augmente, le prix s'élève; il s'abaisse dans le cas contraire. Il faut conclure de là que ce qui constitue et mesure la valeur des choses n'est pas seulement le besoin ni par con-

séquent la demande, mais la faculté de satisfaire ce besoin, de répondre à cette demande; c'est-à-dire, pour parler comme Smith, le travail nécessaire.

Tel est le vrai et unique principe de la valeur. Nous avons lu ce qui, dans ces derniers temps, a été écrit contre ce principe, et nous avouons n'y avoir vu que des critiques vaines et superficielles. On a demandé, par exemple, quelles peines coûte une chute d'eau à celui qui la trouve dans son domaine, ou un joyau antique à celui qui le rencontre par hasard et qui peut le vendre immédiatement à très-haut prix. Il n'y a là, dit-on, ni travail ni capital employé. C'est une erreur. Tant qu'on n'appliquera aucun travail ni aucun capital à l'exploitation de cette chute d'eau, elle sera à peu près de nulle valeur. Pour le joyau antique, il est vrai qu'au moment même où on le trouve, on n'y met ni travail ni capital; mais sa valeur représente, d'un côté, le travail qu'il a autrefois coûté, le capital qu'on y a mis, et de l'autre, la quantité de travail qu'aura coûté la valeur, quelle qu'elle soit, contre laquelle on l'échangera. Examinez bien toute valeur quelconque : en remontant à sa source, vous trouverez toujours le travail, l'empreinte plus ou moins visible de la main de l'homme.

Nous admettons donc entièrement le principe de Smith; mais nous eussions désiré que lui-même eût pénétré plus profondément dans la nature de ce principe.

Qu'est-ce, en effet, que le travail, sinon le développement de la puissance productive de l'homme, l'exercice de la force qui le constitue? Le capital primitif qu'on a tant cherché est cette force dont l'homme est doué et à l'aide de laquelle il peut mettre en valeur toutes les choses que lui présente la nature, dès qu'elles sont en rapport avec ses besoins. Les valeurs premières sont les premiers produits de l'énergie humaine, dont elle tire sans cesse de nouveaux produits, qui vont se multipliant, et représentent les emplois divers et suc-

cessifs du fond primitif, à savoir de la puissance productive de l'homme.

Or, cette puissance productive, cette force qui constitue l'homme, c'est l'esprit. L'esprit, voilà le principe du principe de Smith; voilà la puissance dont le travail relève; voilà le capital qui contient et produit tous les autres; voilà le fond permanent, la source primitive et inépuisable de toute valeur, de toute richesse.

Toutes les forces de la nature, comme toutes les forces physiques de l'homme, ne sont que des instruments de cette force éminente qui domine et emploie toutes les autres. Le théâtre de son exercice est l'espace, sa condition est le temps; elle ne produit que successivement. Le plus ou moins de temps qu'elle met à produire, l'énergie productive restant la même, est le signe du plus ou moins d'effort que la production lui coûte; de sorte que pour traduire la mesure de la valeur en une formule mathématique, je la représenterai volontiers par un chiffre qui exprimerait l'intensité de la force productive, multiplié par celui qui exprimerait la durée du temps.

Il appartenait à un philosophe tel que Smith, accoutumé à rechercher en tout les premiers principes, de remonter jusqu'à l'idée de la force une et indivisible, immatérielle en elle-même, quoique soumise dans son exercice à toutes les divisions de l'espace et du temps, et de fonder sur cette idée la grandeur du travail et la dignité de l'économie politique. Il serait injuste et presque ridicule de demander cette généralité et cette élévation de vues à un économiste ordinaire. On pouvait l'attendre du professeur de philosophie morale de l'université de Glasgow, de l'ingénieux et profond auteur de la *Théorie des sentiments moraux*. Montesquieu aurait pu écrire une sorte d'*Esprit des lois*, en assignant à chaque loi sa raison particulière, sans rechercher la raison générale et dernière des lois; il a fondé à jamais la philosophie politique en lui donnant pour principe suprême cette définition sublime :

Les lois sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses. L'économie politique est assise sur une base tout aussi grande : la richesse est le développement régulier de la force qui constitue l'homme.

Smith n'eût pas hésité, nous le croyons, à accepter cette définition. S'il s'y fût d'abord élevé, il se serait épargné plus d'un tâtonnement et plus d'une erreur.

Par exemple, s'il eût bien connu que le principe de toute valeur, de tout produit, de tout travail, est l'esprit de l'homme, croit-on que dans sa distinction fameuse du travail productif et du travail improductif (liv. II, ch. 2), il eût appelé travail productif le travail matériel, et travail improductif celui dont les produits sont immatériels? comme si le travail de l'esprit n'était pas aussi productif que le travail du corps; comme si le travail matériel, réglé et organisé, n'était pas un travail d'esprit; comme si, enfin, ce n'est pas toujours l'esprit qui préside à toute espèce de travail, et qui met son empreinte sur la matière pour lui communiquer la valeur *dont*, par elle-même, elle est dépourvue! Agriculture, manufacture ou commerce, c'est l'esprit qui conduit tout, et autant il vaut, autant vaut tout le reste; car tout le reste est son ouvrage, et tous les produits sont ses produits. Qu'importe que les uns soient visibles et palpables, et les autres impalpables et invisibles, si d'ailleurs ceux-ci comme ceux-là sont également sensibles à la société qu'ils animent et qu'ils vivifient? Il y a des richesses de plus d'un genre : les plus précieuses sont les richesses morales. A Dieu ne plaise que je blâme Smith de n'avoir pas confondu toutes les richesses dans une seule et même science; je le loue, au contraire, d'avoir fait de l'économie politique la science spéciale de la richesse et de la production matérielle; mais il devait comprendre les rapports intimes qui lient toutes les richesses et toutes les productions, surtout le principe commun qui les fait être, et ce principe, c'est l'esprit.

Du moins, dans les limites du travail matériel, Smith a très-bien vu que tous les produits d'un travail égal sont égaux. Il n'y a pas de genre de production qui soit la production par excellence; il n'y a pas de genre de travail qui puisse prétendre à représenter exclusivement le travail. Smith a le premier mis en lumière cette vérité si simple et jusqu'à lui si peu connue, que l'agriculture, l'industrie et le commerce sont des applications du travail également nécessaires, également légitimes. Sans doute, selon les temps et les circonstances, certaines branches de travail peuvent avoir accidentellement une plus grande importance, et l'homme d'État doit toujours mesurer sa conduite sur ce qui est possible, sur les besoins, et même sur les préjugés de son pays et de son temps; mais, en principe, il ne doit être exclusivement ni agriculteur, ni mercantile, ni manufacturier. Toutes les sources de la production concourent à la formation de la richesse publique. Sur ce point le philosophe écossais est incomparablement supérieur à tous ses contemporains et à l'école de Quesnay.

Mais il n'a été que le plus illustre interprète de cette école, quand il a réclamé avec tant d'énergie la liberté du travail. On l'avait fait avant lui, mais nul avec une aussi grande force de démonstration. Smith s'élève contre toutes les atteintes portées à la liberté du travail, sous quelques formes qu'elles se présentent, sous la forme du monopole de l'État, sous celle des corporations, des maîtrises et des jurandes; il ne condamne pas moins sévèrement les obstacles qui sont mis à la libre circulation de tous les produits, à l'exportation et à l'importation, soit entre les différentes provinces d'un même peuple, soit entre les différents peuples. En même temps qu'il combat toutes les mesures prohibitives comme l'aurait fait Turgot lui-même, il semble qu'il pressent le triste effet de la précipitation de Turgot à mettre en pratique leurs communs principes. Il remarque judicieusement que les règlements prohibitifs introduisent dans le corps politique des maladies

graves qu'il est souvent difficile de guérir, sans occasionner, au moins pour un temps, de plus grands maux. Mais, ces réserves faites, on ne peut qu'applaudir à la noble indignation qui a dicté au professeur de philosophie morale de l'université de Glascow les pages éloquentes dans lesquelles il combat et flétrit les vues intéressées des spéculateurs mercantiles, les expédients employés par les chefs des nations pour les enrichir les unes aux dépens des autres, comme dans une ville et dans une rue des trafiquants avides s'efforcent de se nuire. Ces artifices subalternes, dit Smith, ont été érigés en maximes politiques par la conduite d'un grand empire. On a enseigné aux nations que leur intérêt consiste à réduire leurs voisins à la mendicité. On leur a appris à voir d'un œil d'envie la prospérité des peuples qui commercent avec elles, et à regarder tout le gain qu'ils font comme une perte pour elles-mêmes. En sorte que le commerce qui, pour les nations comme pour les individus, devait être un lien d'union et d'amitié, est devenu la source la plus féconde des *animosités* et de la discorde.

Nous sommes pleinement de l'avis de Smith, mais nous allons plus loin. Il ne parle qu'au nom de l'intérêt bien entendu ; pour nous il y a ici un principe supérieur que la morale impose à l'économie politique. Le travail pour nous étant le développement de la force qui constitue l'homme, et cette force étant essentiellement libre, la loi essentielle du travail est à nos yeux la liberté. La liberté est le fondement de tout droit ; rien ne vaut contre elle. Le droit permanent et inviolable de la liberté est de se développer comme il lui plaît, pourvu que, dans ses développements, elle ne porte point atteinte aux autres libertés. Loin que la société ait le droit de mettre des entraves au travail et à la production, elle n'a le droit de s'en mêler que pour veiller à ce qu'il n'y soit apporté aucune entrave, comme le magistrat ne peut se mêler de ce qui se passe dans la rue que pour assurer l'ordre, c'est-à-dire

la liberté de tous. Il y a deux espèces d'ordre, l'un vrai et l'autre faux, l'un naturel et l'autre artificiel. L'ordre naturel est la loi d'une chose conforme à sa nature. L'ordre artificiel est un système de lois imposées à un être contre sa nature. L'ordre naturel de la société humaine consiste à y faire régner la loi qui convient à la nature des êtres dont cette société est formée. Ces êtres étant libres, leur loi la plus immédiate est le maintien de leur liberté. C'est là ce qu'on appelle la justice. Il y a dans le cœur de l'homme, il peut donc et il doit intervenir dans la société d'autres lois encore, mais nulle qui soit contraire à celle-là. L'État est avant tout la justice organisée, et sa fonction première, son devoir le plus étroit est d'assurer la liberté. Et quelle liberté y a-t-il dans une société où n'est pas la liberté du travail, lorsque les conditions mises à la production, au lieu de l'assurer, l'empêchent ? Rien de mieux que la surveillance en certains cas, car elle est au profit de la liberté générale ; mais, sous le manteau d'une surveillance légitime, favoriser celui-ci, entraver celui-là, organiser des monopoles, instituer des corporations, voilà ce qui excède les droits de la société. Il en faut dire autant de la circulation qui n'est pas autre chose qu'un mode nécessaire de la production. Produire librement sans pouvoir librement échanger est contradictoire. On peut bien mettre, en une certaine mesure, des droits d'entrée et de sortie sur les produits, de nation à nation et même de province à province, par ce motif, qu'il faut bien que les produits supportent aussi les impôts nécessaires au maintien de l'État; mais nul autre motif ne peut être allégué. Je professe, je l'avoue, la vieille maxime de nos pères de l'assemblée constituante, cette maxime empruntée à la philosophie et qu'il appartient à la philophie de défendre. Un peuple est un grand individu ; l'Europe est un seul et même peuple, dont les différentes nations européennes sont des provinces, et l'humanité tout entière n'est qu'une seule et même nation qui doit

être régie par la loi d'une nation bien ordonnée, à savoir, la loi de justice qui est la loi de liberté. La politique est distincte de la morale, mais elle n'y peut être opposée. Et qu'est-ce que toutes les maximes inhumaines et tyranniques d'une politique surannée devant les grandes lois de la morale éternelle? Au risque d'être pris pour ce que je suis, c'est-à-dire pour un philosophe, je déclare que je nourris l'espérance de voir peu à peu se former un gouvernement de l'Europe entière à l'image du gouvernement que la révolution française a donné à la France. La sainte alliance qui s'est élevée, il y a quelques années, entre les rois de l'Europe, est une semence heureuse que l'avenir développera non-seulement au profit de la paix, déjà si excellente en elle-même, mais au profit de la justice et de la liberté européenne. Le père de l'économie politique a conçu l'humanité comme une seule famille dont tous les membres concourent, par leur libre travail, à la prospérité commune. Je ne suis pas un économiste, mais, comme philosophe et *comme moraliste*, je souscris de toute mon âme à cette grande conception.

Une des questions les plus agitées est celle de savoir sur quelle classe de produits doit être assis l'impôt nécessaire au soutien de l'État. Les économistes qui adoptent des définitions trop étroites de la valeur sont conduits par la logique à des idées exclusives et fausses sur l'assiette des contributions publiques. C'est ainsi que les disciples de Quesnay voulaient que l'agriculture fût seule imposée, conséquents en cela à leur opinion que la terre est le type de la valeur. Mais, lorsqu'on a compris que le travail en tout genre est le principe de la valeur et de la richesse, il paraît absurde de faire supporter à une espèce particulière d'industrie, quelle qu'elle soit, le fardeau de l'impôt, sous le prétexte qu'elle est le type le plus parfait de la production ; et on arrive aisément au principe de l'égale répartition de l'impôt et d'une participa-

tion aux charges publiques proportionnée à la puissance contributive de chacun (liv. V, chap. II).

Le livre de Smith est partout semé des idées les plus originales et les plus heureuses, devenues classiques aujourd'hui. Si j'avais le temps et le droit d'insister, je pourrais recueillir et reproduire des démonstrations qui, par leur clarté, leur simplicité et l'abondance de preuves dont elles sont entourées, peuvent être proposées comme des modèles. Par exemple, quel magnifique chapitre que celui où Smith développe les avantages de la division du travail (liv. Ier, chap. I, II et III). Pour mieux frapper l'esprit du lecteur, il cite un métier qui n'est pas en apparence bien important, la fabrication des épingles. Si elle s'exécutait par les mains d'ouvriers séparés, elle ne permettrait guère à chacun d'eux, si habiles qu'ils fussent, de faire par jour plus de vingt épingles; qu'a-t-on imaginé pour accroître la fabrication? on a rapproché les ouvriers les uns des autres; on a partagé entre eux tous les détails du travail; on a fait de chacun de ces détails le soin unique et pour ainsi dire la profession d'un seul. Grâce à cette méthode, on est parvenu à obtenir de dix hommes réunis plus de quarante-huit mille épingles par jour, ce qui fait, pour un seul homme, plus de quatre mille huit cents. Smith observe encore que la division du travail, augmentant l'habileté des ouvriers à mesure que leur tâche est plus simple, a fourni l'occasion à plusieurs d'entre eux d'inventer des méthodes plus promptes, et même des machines qui remplacent le bras de l'homme, multiplient et accroissent la production. Ainsi les objets de fabrique sont devenus moins chers. La baisse de leurs prix les a mis à la portée des petites fortunes; c'est au point, comme le remarque Smith, qu'un paysan économe de l'Europe peut être mieux vêtu que des rois d'Afrique qui règnent sur dix mille esclaves. Et cependant par combien de mains ne doit pas passer la simple étoffe de laine dont le paysan se couvre! Les propriétaires de troupeaux en fournissent la ma-

tière première; les voituriers la transportent; les teinturiers y appliquent les drogues que les navigateurs sont allés chercher jusqu'à l'extrémité du monde; les marchands, les tailleurs, une foule d'hommes la travaillent successivement. Comment se fait-il qu'un pauvre paysan puisse ainsi recevoir et payer les services de ces milliers de personnes? C'est là le bienfait de la division du travail: conclusion consolante, flatteuse même pour le pauvre, encourageante pour le travail, glorieuse à l'humanité, dont les membres se trouvent ainsi contribuer tous, quoique dans une mesure différente, au bien-être les uns des autres.

Le principe qui est l'âme du livre de Smith est le grand principe de la liberté du travail. Devant ce principe Smith a abattu toutes les entraves intérieures et extérieures qui s'opposent à la liberté, et par conséquent à la puissance de la production, au développement de la richesse privée et publique dans chaque pays et dans le monde entier. Par là, il a beaucoup réduit le rôle des gouvernements; et, à vrai dire, il l'a trop réduit. C'est du livre de Smith qu'est sortie la fameuse maxime: *Laissez faire et laissez passer;* surveillez tout et ne vous mêlez de rien ou de presque rien. Ici commencent les erreurs de Smith, qui sont l'exagération d'une vérité, comme lui-même l'a dit des erreurs des théories morales qui ont précédé la sienne. Oui, la justice, le respect et le maintien de la liberté, est la grande loi de la société et de l'État qui la représente; mais la justice est-elle la seule loi morale? Nous avons prouvé qu'à côté de cette loi il en est une autre, qui n'oblige pas seulement au respect des droits des autres, mais nous fait un devoir de soulager leurs misères de tout genre, de venir en aide à nos semblables, même au détriment de notre fortune et de notre bien-être. Examinez le principe de la plus petite aumône: vous ne pouvez le ramener à la seule justice; car cette petite somme d'argent que vous vous croyez le devoir de donner à un malheureux, lui, il n'a pas le droit de l'exiger de vous. Ce devoir ne correspond pas à un

droit; il a son principe dans une disposition et dans une loi particulière de notre nature, que nous avons ailleurs analysée avec soin et appelée la charité. Chose étonnante, le même homme qui avait ramené toute la morale à la sympathie, n'a guère reconnu en politique que le droit de justice. Cela nous peut aider à concevoir ce qu'aurait été le grand traité de politique de Smith. A en juger par les maximes répandues dans les *Recherches sur la nature et les causes de la richesses des nations*, il est permis de conjecturer que *la jurisprudence naturelle* réduisait à la protection de la liberté la fonction des lois et du gouvernement. Nous aussi, par nos propres réflexions et le développement de nos principes, nous sommes arrivés à faire de la justice, de la protection de la liberté, le principe fondamental et la mission spéciale de l'État. Mais nous croyons avoir établi en même temps qu'il est absolument impossible de ne pas mettre dans ce grand individu qu'on appelle une société, quelque chose au moins de ce devoir de la charité qui parle si énergiquement à toute âme humaine. Selon nous, l'État doit, avant tout, faire régner la justice, et il doit aussi avoir du cœur et des entrailles; il n'a pas rempli toute sa tâche quand il a fait respecter tous les droits; il lui reste quelque autre chose à faire, quelque chose de redoutable et de grand; il lui reste à exercer une mission d'amour et de charité, sublime à la fois et périlleuse; car, il faut bien le savoir, tout a ses dangers; la justice, en respectant la liberté d'un homme, peut en toute conscience le laisser mourir de faim; la charité, pour le sauver physiquement, et surtout moralement, peut s'arroger le droit de lui faire violence. La charité a couvert le monde d'institutions admirables, mais c'est elle aussi, égarée et corrompue, qui a élevé, autorisé, consacré bien des tyrannies. Il faut contenir la charité par la justice, mais non pas l'abolir et en interdire l'exercice à la société. Smith n'a pas compris cela, et, de peur d'un excès, il est tombé dans un autre.

Le cinquième livre des *Recherches* traite des dépenses qui sont à la charge de l'État. Smith y détermine les fonctions propres de l'État. Il veut que l'État pourvoie à la défense commune; il lui accorde le droit et il lui impose le devoir d'entretenir une force militaire convenable. Il admet les dépenses qu'exige l'administration de la justice. Il admet encore comme le troisième et dernier devoir de l'État celui de procurer, directement ou indirectement, des établissements publics, sinon nécessaires, du moins très-utiles, et qui ne peuvent guère être entrepris et soutenus par les particuliers, les grandes routes, les ports, les canaux, etc. Mais il s'arrête là. Parmi les établissements qu'une saine économie politique autorise, Smith ne met aucun établissement de bienfaisance, quel que soit son objet, frayant ainsi la route, au moins par son silence, à cette école étroite et impitoyable dont M. Malthus est le plus fidèle et le plus célèbre représentant. Il se tait aussi sur les dépenses ordinairement consacrées chez les nations civilisées à une autre bienfaisance, celle qui élève l'âme et l'esprit des citoyens en favorisant les grands travaux des arts, des lettres et des sciences; luxe admirable, qui sied si bien à une société humaine dont les membres ne vivent pas seulement de pain. Smith va même jusqu'à refuser de placer la religion parmi les dépenses obligées du souverain. S'appuyant d'une longue citation de Hume contre les clergés en général, justement révolté de l'ascendant et de l'opulence des églises établies au XVIIIe siècle, Smith est bien tenté de livrer le service religieux des peuples au zèle des sectes particulières. Mais si elles s'égarent, ou, ce qui est encore pis, si elles viennent à manquer! Smith ne voit pas qu'il place l'instruction religieuse, c'est-à-dire en très-grande partie l'instruction morale d'un pays, entre les deux périls extrêmes du fanatisme ou de l'indifférence. C'est qu'au fond, le père de l'économie politique, l'ami de Hume, n'admet pas le besoin d'une instruction religieuse, permanente et universelle; sans

quoi il aurait reconnu la nécessité d'y pourvoir, non pas à l'aide d'églises établies à la façon de l'Église anglicane, mais à l'aide de clergés différents, placés sous la surveillance de l'État. L'État n'est pas tenu d'être théologien et d'adopter telle ou telle croyance religieuse pour instituer des cours différents de théologie, pour protéger et surveiller les ministres des différents cultes; et il manque à une de ses obligations les plus saintes s'il ne prend pas en main, dans une certaine mesure et avec un zèle éclairé par la prudence, l'instruction religieuse des citoyens.

Quand on n'a pas mis la religion parmi les dépenses publiques, il est tout simple qu'on n'y mette pas l'éducation. Smith est donc très-conséquent lorsqu'il abandonne l'instruction publique à l'intérêt des maîtres et à celui des familles. Mais que devient la société, si, par une basse économie, les parents négligent de faire instruire ou font mal instruire leurs enfants, et si les maîtres que les parents appellent n'ont eux-mêmes qu'une instruction médiocre et superficielle? La société s'abaisse quand l'instruction publique s'abaisse. Voilà ce que Smith aurait mieux compris s'il avait su qu'une force morale préside à toute espèce de travail, et que c'est l'esprit qui gouverne la société et le monde. Élever sans cesse, agrandir, étendre, fortifier, développer l'esprit, n'est donc pas un objet d'une médiocre importance, et qui se puisse livrer au hasard. Le devoir de l'État est donc de soutenir l'instruction publique à une certaine hauteur par des moyens certains, placés au-dessus des égarements ou des défaillances de l'intérêt et l'opinion. Ces moyens sont des établissements publics aux dépenses desquels les particuliers doivent concourir pour s'y intéresser, puisqu'ils en profitent, mais qui doivent être protégés par la société puisqu'ils ont pour objet l'utilité générale, soutenus tantôt par les communes et les villes, tantôt par les provinces, tantôt par l'État lui-même. Le grand argument de Smith contre ces établissements, c'est que des maîtres une

fois pourvus de traitements fixes sont comme invités à manquer peu à peu de zèle et à tomber dans une indolence qui rend les établissements publics inutiles ou malfaisants. C'est là, sans doute, un danger qu'il faut avoir devant les yeux et auquel il y a plus d'un remède. Mais parce qu'une institution peut avoir ses abus, la faut-il supprimer, ou ne pas la créer quand elle est nécessaire? Smith, par une honorable inconséquence, veut bien faire une exception en faveur de l'éducation du peuple; mais il s'élève contre l'instruction supérieure et les universités. Dans toutes ses attaques, il a évidemment en vue l'université d'Oxford, dont il avait appris, dans sa jeunesse, à connaître les vices. Ce sont les riches dotations et l'enseignement suranné d'Oxford qui lui inspire de justes critiques qu'il a tort de trop généraliser. Il fait l'éloge de l'état florissant de l'instruction primaire en Écosse, et il est facile de reconnaître les universités écossaises dans ces universités pauvres et mal dotées auxquelles il fait allusion, dont les maîtres n'ont qu'un traitement fixe peu considérable et tirent leur meilleur revenu du prix de leur enseignement; constitution excellente en effet, qui est celle des universités de Hollande et d'Allemagne, et que je souhaite, pour ma part, à l'enseignement supérieur en France....

MÉMOIRE

SUR L'HABITUDE

PAR

M. FRANCK.

Une manière d'être qui n'a été d'abord qu'un accident dans notre existence vient-elle à se prolonger ou à se répéter souvent, nous sentons alors se développer en nous une disposition particulière, c'est-à-dire tout à la fois un penchant et une aptitude à la produire ou à la supporter, selon qu'elle est active ou passive. Ce penchant, quand on ne cherche pas à le combattre, peut devenir, avec le temps, aussi irrésistible et aussi impérieux que les besoins primitifs de notre nature, et l'aptitude qui s'y lie, s'accroissant dans la même proportion, finit par substituer la rapidité et la sûreté de l'instinct aux plus pénibles efforts de la volonté ou de la réflexion. Le principe général, ou plutôt la force qui amène dans notre constitution ce double résultat, se nomme l'habitude. Les *habitudes* sont les effets déterminés qu'elle produit en nous, ou les modifications diverses qu'elle fait subir à chacune de nos facultés.

Rien de plus obscur et de plus mystérieux que cette force, précisément parce qu'elle tend à supprimer la réflexion pour

se mettre à sa place; parce qu'elle s'empare de nous souvent avant que la réflexion ait eu le temps de naître, et réussit, sinon à détruire, du moins à affaiblir singulièrement la conscience elle-même. Mais en même temps rien de plus intéressant à observer. Elle est le principal ressort de la puissance que nous exerçons sur nous-mêmes et sur nos semblables, et sur une grande partie de la nature. Quoiqu'elle diminue l'empire de la liberté, elle ne peut rien cependant qu'avec son concours, et chacun de ses résultats peut être regardé, à bon droit, comme notre œuvre. Elle modifie profondément les dispositions et les facultés que nous apportons en naissant. Elle est l'auxiliaire le plus puissant et de l'industrie, et des arts, et de la parole, et de la tradition, et de l'éducation, et même de la moralité humaine : car aucune vertu ne résisterait, s'il fallait recommencer chaque jour les mêmes sacrifices et les mêmes luttes, sans se trouver le lendemain plus fort que la veille. Enfin, mise en action par notre volonté, son empire s'étend aussi sur les animaux, dont elle fait nos esclaves, sur la nature vivante en général, et sur les principes mêmes, ou du moins sur les organes de la vie. Qui n'a observé la différence qui existe entre deux animaux de même espèce, dont l'un vit à l'état sauvage, c'est-à-dire à l'état de la nature, et l'autre à l'état de domesticité ? Ce qu'il y a de plus remarquable, c'est que les mœurs et la constitution qui ont été contractées dans cette dernière condition se transmettent d'une génération à une autre, sans que la main de l'homme ait besoin d'intervenir une seconde fois. C'est un fait non moins connu qu'un désordre survenu dans les fonctions de la vie, lorsqu'il se prolonge suffisamment et se renferme dans une certaine mesure, tend, pour ainsi dire, à se perpétuer, résiste à tous les assauts de l'art, et suit un cours non moins régulier que les phénomènes ordinaires de l'organisme. Notre sang se précipite et vient s'accumuler périodiquement vers le point où, à plusieurs reprises, et à des intervalles égaux, nous lui avons

livré passage. Notre corps se familiarise peu à peu avec les poisons, avec les remèdes les plus énergiques, et finit par devenir tout à fait insensible à leur action. On n'observe rien de pareil dans la matière inorganique. On aura beau, comme le remarque Aristote (*Ethic. Eud.*, lib. II, c. 2), lancer une pierre dans l'espace, on ne lui donnera pas le moindre penchant à se mouvoir d'elle-même. Nous ajouterons que la constitution des animaux serait tout aussi invariable si l'homme n'intervenait pas, soit directement, soit indirectement, pour la modifier selon ses besoins, et la plier à son usage. Mais nous ne voulons pas empiéter sur le domaine du naturaliste en montrant quelle peut être l'action de l'habitude sur les fonctions de l'organisme et les lois de la nature animale : nous nous contenterons d'observer les effets qu'elle produit chez l'homme; car c'est là qu'est le centre et le siége de sa puissance; et par ces effets, c'est-à-dire par l'influence qu'elle exerce sur chacune de nos facultés, nous essayerons de nous faire une idée de son principe, ou de découvrir au moins le but et la condition générale de son existence.

Un des premiers effets de l'habitude, et des plus universellement reconnus, c'est de diminuer la sensibilité physique. La sensation la plus forte, si elle se prolonge au delà d'un certain terme, ou se reproduit à des intervalles trop rapprochés, s'affaiblit graduellement, et finit même par disparaître. Une foule d'impressions dont nous n'avons plus conscience ont commencé par être pour nous une source de plaisir ou de douleur. L'air, la lumière, les mêmes degrés de chaleur et de froid auxquels nous sommes insensibles aujourd'hui, nous ont affectés très-vivement pendant les premiers jours qui ont suivi notre naissance. Les climats les plus rudes, les privations les plus dures s'adoucissent avec le temps, et les jouissances trop répétées s'évanouissent peu à peu, emportant avec elles la faculté même de les sentir. Mais toute nos sensations ne subissent pas la même loi. Les unes, pu-

rement passives, comme celles de l'odorat et du goût, ou du chaud et du froid, n'apportent aucune jouissance à l'âme ni aucune lumière à l'esprit, et ne s'associent en aucune manière à l'action de la pensée : ce sont celles-là qui s'affaiblissent et se dégradent par l'habitude. « Mon sachet de fleurs, dit Montaigne, sert d'abord à mon nez; mais, après que je m'en suis servi huit jours, il ne sert plus qu'au nez des assistants. » Les autres demandent le concours de la volonté et de l'intelligence, sont les agents de la perception, et servent en quelque sorte de véhicule à nos sentiments ou à nos idées. Telles sont les sensations de l'ouïe, de la vue et du tact proprement dit, c'est-à-dire du toucher actif. Celles-ci, au contraire, l'habitude les rend plus vives, plus délicates et plus distinctes. Par l'exercice et l'éducation l'œil devient plus clairvoyant, l'oreille plus juste et plus sensible. Des nuances, des accords, des contrastes qui échappent à la foule ou qui la laissent indifférente, émeuvent profondément le peintre et le musicien. On sait à quel degré de finesse et, qu'on nous permette cette expression, de perspicacité, arrive chez les aveugles le sens du toucher. C'est que, pour suppléer à un organe aussi riche et aussi important que la vue, le tact devient plus actif, c'est-à-dire se rapproche davantage de l'âme, en appelant à son aide la volonté et l'intelligence. Le goût lui-même, quand il ne se borne pas à un rôle purement passif ou animal, mais qu'il s'applique à démêler et à juger les saveurs, qu'il accepte par conséquent le concours de la volonté et de l'attention ; le goût, disons-nous, est susceptible d'acquérir par l'habitude une rare délicatesse. C'est ainsi qu'il a donné son nom à la faculté par laquelle nous discernons le beau du laid. C'est pour la même raison qu'un spirituel écrivain a pu dire : « L'animal se repaît, l'homme mange, l'homme d'esprit seul sait manger. »

En même temps qu'elle nous enlève à l'action du monde extérieur par l'affermissement graduel de nos impressions ou

de la sensibilité physique, l'habitude nous pousse au développement de notre propre activité ; de celle qui reste enfermée dans la conscience, comme de celle qui se manifeste au dehors par le mouvement. Elle nous y porte d'abord par le désir, véritable intermédiaire entre l'action qui vient de nous et l'impression qui vient du dehors : car, dans la même proportion où la sensation diminue, le désir augmente, devient plus constant et plus énergique, jusqu'à ce qu'il se transforme en un besoin impérieux et insatiable. C'est en vertu de la même loi que les privations, la fatigue et souvent la douleur, non-seulement s'adoucissent par la patience, mais finissent par nous offrir un certain attrait. Ainsi ce calme parfait, cette liberté de l'âme que quelques philosophes nous promettent au sein de la volupté, et qu'ils nous engagent à poursuivre comme le but de l'existence, est une vaine chimère. Si nous n'employons pas nos forces à dompter nos sens, il faut que nous les consacrions à les servir, ou plutôt à les irriter par des désirs impuissants, dont l'objet ne cesse de reculer devant nous.

Le pouvoir de l'habitude ne se fait pas moins sentir dans l'action elle-même, et surtout dans le mouvement dont elle est suivie, que dans le désir qui la précède et la sollicite. On sait que plus un mouvement se répète ou se prolonge, plus il acquiert de promptitude, de facilité et de précision ; par conséquent, moins nous sentons l'effort ou l'impulsion intérieure qui le produit, moins nous apprécions le motif et les combinaisons qui le dirigent. C'est ainsi que les doigts du musicien qui volent sur le clavier, que les articulations de la voix suivant presque la rapidité de la pensée, nous semblent obéir à un pur mécanisme. Cependant, en admettant même la supposition, très-erronée selon nous, que la volonté ne conserve pas l'empire des mouvements de cette espèce, n'en demeure-t-elle pas toujours le véritable principe ? n'est-ce pas elle qui leur a donné la première impulsion ; et le changement qu'on

remarque dans les effets n'a-t-il pas dû exister d'abord dans la cause? L'influence de l'habitude sur la volonté peut d'ailleurs être observée directement par la conscience, et n'est pas moins réelle en l'absence de tout effet extérieur. On s'accoutume à vouloir, à se commander et à commander aux autres, à vouloir le bien ou à vouloir le mal. La réflexion, la méditation, les effets les plus cachés de l'âme, les vertus qui nous ont coûté les plus durs sacrifices, deviennent des habitudes; et même ce n'est qu'à ce titre qu'on les appelle des vertus : car des actes isolés, qui n'émanent pas d'une disposition constante et, pour ainsi dire, inaliénable, ne constituent pas l'homme de bien. Le résultat de l'habitude, par rapport à la volonté, c'est de combler en quelque sorte la distance qui sépare la faculté de l'action, c'est de supprimer l'effort, le doute, le combat, et de substituer au motif que nous avons choisi d'abord en hésitant, un penchant fixe, affranchi de tout contrôle, mais qui ne peut jamais se confondre avec la volonté elle-même. C'est ainsi que l'habitude mérite son nom; qu'elle est véritablement la possession, le triomphe (*habitudo*, de *habere*, posséder; en grec ἕξις, de ἔχειν, qui a le même sens), tandis que la dénomination première suppose encore la lutte et le travail.

Avec la volonté, où, comme nous pouvons le voir dès à présent, elle a son principal siége, l'habitude descend aussi dans l'intelligence et dans chacune des facultés dont elle se compose ou des opérations qui en résultent. Ainsi nous avons déjà remarqué quel est le pouvoir de l'exercice, c'est-à-dire de l'habitude, sur nos sens considérés comme instruments de perception, particulièrement ceux qui ont le plus d'affinité avec les autres facultés de l'intelligence. Nous ajouterons à ce fait une observation très-judicieuse de Maine de Biran (*Influence de l'habitude sur la faculté de penser*, c. 2) : c'est que la faculté perceptive augmente chez l'homme en raison de l'affaiblissement de la sensation produite par l'habitude; c'est

que les enfants ne commencent à avoir des perceptions distinctes que quand ils se sont aguerris contre les impressions du dehors. En effet, quand notre œil est frappé de couleurs trop vives, il ne distingue pas la forme des corps, et il ne les distinguerait jamais si toutes les couleurs, sans exception, l'affectaient de la même manière. Le tact serait également un sens très-imparfait si la peau conservait toujours le même degré de sensibilité qu'elle a chez les nouveau-nés. Mais cette condition négative, c'est-à-dire l'affaiblissement de la sensibilité, ne suffit pas au développement de la perception ; il faut encore le concours et l'exercice prolongé de la volonté. C'est elle qui donne à notre œil et à notre main cette facilité, cette précision de mouvements d'où dépend en grande partie la perfection de ces deux organes. Au moyen de l'attention changée en habitude, elle nous apprend à discerner, dans une masse confuse de sons ou de couleurs, les nuances les plus fugitives et les plus délicates. Enfin, réunissant dans un seul acte de l'esprit, qu'on appelle l'association des idées, les perceptions les plus diverses et les résultats les plus compliqués de l'expérience, elle nous met en état de juger, par l'ouïe et par la vue, des qualités qui ne s'adressent qu'au toucher, ou ne peuvent être appréciées que par le mouvement, de la grandeur, de la forme, de la distance des objets ; et par une seule partie ou une seule qualité d'un corps, nous donne la faculté de découvrir toutes les autres.

La même observation s'applique à la mémoire et à l'imagination, où l'association des idées joue un si grand rôle. Les événements que nous ne connaissons que par le récit d'autrui, les paroles que nous avons seulement entendues, même à plusieurs reprises, nous laissent un souvenir moins durable et moins exact que les événements auxquels nous avons pris part, que les paroles que nous avons répétées nous-mêmes, soit avec la voix, soit avec la plume. De là vient que, pour retenir de mémoire un discours ou un morceau de poésie,

il ne suffit pas, de le lire des yeux, quoiqu'il y ait déjà plus d'activité dans la vue que dans l'ouïe ; mais il faut le réciter jusqu'à ce qu'une nouvelle habitude ait pris possession de notre volonté et de nos mouvements. Il ne faut donc pas s'étonner que la mémoire, surtout celle des mots, ressemble tant à un mécanisme, qu'elle s'affaiblisse par le repos, se fortifie par l'exercice, et soit souvent d'autant plus développée que la réflexion et le jugement le sont moins. Quant à l'imagination, il semble d'abord que l'habitude lui soit funeste, et qu'elle vive surtout par la nouveauté, par la surprise ou l'attrait de l'inconnu. Mais il faut distinguer l'intérêt qui s'attache aux œuvres d'imagination et le sentiment qui les provoque, de l'imagination elle-même. Soit qu'elle se borne simplement à rappeler les images des choses absentes, ou, si l'on peut s'exprimer ainsi, à peindre dans notre esprit sous leurs traits et leurs couleurs les plus vraies les mêmes objets dont la mémoire ne nous offre que les noms ; soit qu'elle tire de son propre fonds des êtres tout nouveaux qui n'ont pas encore existé dans la nature, l'imagination emprunte à l'habitude la plus grande partie de sa puissance. Voyez cette mère, cette amante qui pleure ce qu'elle avait de plus cher : en vain les traits qu'elle trouvait tant de charme à contempler sont-ils depuis longtemps effacés par la mort, elle les conserve tout vivants dans son âme ; elle ne les a jamais vus plus distinctement avec ses yeux qu'elle ne les voit maintenant avec son esprit. Cette image adorée est comme le pôle vers lequel tournent toutes ses facultés et toute son existence ; plus elle s'y attache, plus elle lui donne de pouvoir sur elle et de ressemblance avec la réalité. A la douleur substituez une autre passion, et vous observez les mêmes résultats. La passion suppose la persistance, c'est-à-dire l'habitude, non-seulement dans le désir, mais dans l'image des jouissances qui l'excitent ou des biens qui sont la source de ces jouissances. Généralement, c'est l'image qui précède le désir, qui le provoque, qui

lui donne de l'énergie et de la durée par sa propre persistance, et le change enfin en passion. C'est ainsi qu'on peut dire, en retournant la fameuse maxime de La Rochefoucauld, que le cœur et même les sens sont la dupe de l'esprit. Le poëte et l'artiste ne vivent-ils pas aussi avec les créations de leur génie? Ne faut-il pas qu'ils aient entretenu avec elles une longue familiarité, qu'ils les aient fait entrer en partage de leurs passions, de leurs sentiments, de toute leur âme, avant de les laisser échapper de leur plume, de leur palette ou de leur ciseau, assez fortes pour vivre dans la mémoire des autres? L'imagination, d'ailleurs, quand elle se montre sous cette dernière forme, est susceptible d'éducation, et peut contracter de bonnes ou de mauvaises habitudes. Abandonnée à elle-même, elle sera capricieuse, inégale. Pliée de bonne heure au joug de la règle, elle saura se gouverner, se contenir et diriger ses forces vers un but marqué d'avance. L'autre espèce d'imagination, celle qui, au lieu de créer, se borne à conserver, celle qui est au service de la passion ou de la douleur, est certainement plus rebelle à la direction de la volonté; mais il ne faut pas croire que la volonté, que l'activité de la pensée n'y tiennent aucune place. « C'est peut-être, dit Maine de Biran (*Influence de l'habitude, etc.*, ch. 4), c'est peut-être toujours la même image qui poursuit le jeune homme amoureux; mais de combien d'accessoires variables son imagination mobile se plaît à la nuancer! L'ambitieux contemple dans un poste élevé, le conquérant voit dans la gloire, l'avare dans son or, la représentation d'une multitude de biens, d'avantages, de jouissances, qui se diversifient à l'infini : car le monde imaginaire est sans bornes... Ainsi, enchaînés d'un côté par l'habitude, libre de l'autre dans ses excursions, l'imagination trouve dans ses mobiles appropriés tout ce qui peut flatter à la fois deux penchants généraux, dont le contraste fait harmonie dans le monde moral : l'un, principe de mouvement, qui donne à l'être actif le besoin perpétuel de changer;

l'autre, force d'inertie, qui retient l'être faible et borné dans le cercle étroit de nos habitudes. » Lorsque, à force d'exercer notre activité dans ce monde idéal, nous sommes arrivés comme dans certains mouvements de corps, à ne plus la sentir, c'est-à-dire à ne plus apercevoir en elle aucun effort, alors l'image se change en vision, et le sentiment qui l'accompagne, les idées qui se groupent autour d'elle deviennent une inspiration surnaturelle, une révélation. Voilà pourquoi, chez un peuple ardent et primitif, peu exercé à réfléchir sur ses impressions intérieures et préoccupé d'une seule idée, celle d'un Dieu tout-puissant et jaloux, dont l'homme n'est qu'un humble instrument, l'imagination, la poésie, se traduira tout entière en hymnes, en oracles, en visions.

Est-il besoin de démontrer l'influence de l'habitude sur le jugement et sur le raisonnement ? Nous avons déjà remarqué que le jugement souffre ordinairement d'un grand développement de la mémoire. Pourquoi cela, sinon que l'activité excessive de la première de ces deux facultés a tenu la seconde dans une sorte d'inertie et de repos? elles sont donc l'une et l'autre susceptibles de se modifier par l'exercice et par la culture. En effet, il y a des jugements faux qu'on parvient à redresser, des jugements malades qu'on réussit à guérir, et d'autres, naturellement sains et forts, qu'on peut obscurcir par le préjugé ou étouffer par la servitude. Le jugement, dans son acception la plus générale et la plus vulgaire, c'est la faculté de voir tels qu'ils sont, dans leurs véritables rapports, avec leurs qualités réelles, les hommes et les choses placés à la portée de notre observation. Or, de même que la vue du corps, cette vue de l'esprit s'affaiblit dans l'inaction, et acquiert, au contraire, de la pénétration et de la force par une éducation bien dirigée. Il y a aussi tel ou tel acte de cette faculté naturelle, tel ou tel jugement déterminé qui s'identifie avec nous par la puissance de l'habitude, et qui résiste même à l'évidence, ou nous domine encore à notre insu quand nous croyons depuis

longtemps en avoir purgé notre esprit. Tel est le caractère de tous les préjugés. On les détruit en théorie, mais on les conserve dans la pratique. Ne nous plaignons pas trop cependant de cette persistance que l'habitude donne à nos opinions. Si elle consacre bien des erreurs, elle contribue aussi à l'empire de la vérité, et laisse à notre esprit la liberté nécessaire pour agrandir sans cesse le domaine de ses connaissances. Car, que deviendrions-nous si, à chaque instant, dans l'ordre moral comme dans l'ordre scientifique, tout ce que nous avons besoin de croire devait être remis en question, et si les convictions les plus nécessaires à un peuple en particulier, à l'humanité en général, ne pouvaient pas se transmettre comme la vie d'une génération à une autre? Quant au raisonnement, l'action de l'habitude y est plus sensible encore. On sait combien cette opération est lente et difficile chez ceux qui ne la pratiquent pas souvent, ou qui se laissent dominer par leur imagination. Ceux, au contraire, qui en font un exercice fréquent et prolongé, en ont à peine la conscience, tant elle leur est facile et familière. C'est ainsi qu'une longue suite de déductions, à cause de la rapidité avec laquelle elle se produit dans un esprit exercé et bien constitué, ne laisse souvent aucun souvenir, et la conséquence qu'elle amène, selon toutes les lois de la logique, paraît être une inspiration extraordinaire, une intuition du génie. Aussi, s'il ne fallait pas s'assurer des principes avant d'en tirer les conséquences ; si toute vérité pouvait se démontrer par le raisonnement, il n'y aurait plus de difficulté ni d'incertitude pour l'esprit humain ; toute science ressemblerait au calcul, qui peut devenir par l'habitude une sorte de mécanisme intellectuel.

Nous n'avons pas à nous occuper de la raison qui, dans le sens le plus élevé du mot, n'est pas une faculté personnelle ou isolée, capable de ralentir ou d'accélérer ses opérations ; elle est le fond immobile et invariable, non-seulement de l'intelligence humaine, mais de toute intelligence. Nous verrons

tout à l'heure ce que devient la conscience sous l'influence de la force que nous cherchons à définir. Mais, comme la conscience accompagne indistinctement l'exercice de toutes nos facultés, il est bon que nous connaissions d'abord les effets de l'habitude sur le sentiment.

Le sentiment n'est ni purement passif comme la sensation, ou l'impression que nous recevons du monde physique, ni purement actif comme la volonté. Ce sont des causes indépendantes et distinctes de nous qui le font naître, qui nous éveillent de la torpeur des sens à une vie plus harmonieuse et plus élevée; mais il ne peut se développer que si notre âme consent à l'accueillir et s'y associe librement. Ainsi, pour que la sympathie se change en amitié, l'inclination en amour, la compassion en charité, les émotions excitées en nous par la grandeur et la beauté de la nature en une piété durable, il faut, pour ainsi dire, que notre âme se place au-devant de ces douces influences, afin d'en être pénétrée; ou bien elle ira plus loin encore, elle se donnera résolument et tout entière; elle se dévouera à ce qu'elle aura jugé plus grand, plus beau et meilleur qu'elle-même. Si nos sentiments dépendent en grande partie de notre volonté, on conçoit qu'ils aient sur nous d'autant plus d'empire que notre âme s'y est livrée plus souvent ou plus longtemps, et, par conséquent, qu'ils subissent comme nos autres facultés l'action de l'habitude. En effet, nous voyons que le sentiment moral finit par s'éteindre chez ceux qui vivent au milieu du vice et du crime. Quelle force n'a-t-il pas, au contraire, dans une âme où il s'associe à tous les actes de la volonté et à tous les jugements de l'intelligence? Pour être ému par les chefs-d'œuvre de l'art ou les beautés de la nature, il ne suffit pas de les voir; il faut être encore exercé à les sentir; et plus les jouissances de cet ordre ont été fréquentes, plus il est difficile de s'en passer. D'où vient cette force qui nous attache, même en l'absence de toute beauté naturelle et de tout lien d'intérêt ou de cœur, aux lieux où

nous avons passé une grande partie de notre existence? C'est que, si l'on peut s'exprimer ainsi, nous y avons encadré nos pensées, nos actions, nos désirs, aussi bien que nos mouvements et nos occupations les plus vulgaires. Ils forment le lit que s'est tracé l'activité de nos facultés et où notre vie tout entière est accoutumée à suivre son cours. Les oisifs, les esprits et les cœurs vides ne peuvent demeurer nulle part. On connaît aussi le pouvoir de l'habitude sur les affections tendres; et l'habitude elle-même, ici, s'explique par l'activité. Plus on donne, plus on apporte d'abnégation et de dévouement dans ce divin commerce des âmes qu'on appelle la charité, l'amitié, l'amour, plus il est difficile de s'en détacher, et plus nous souffrons quand il vient à se rompre de lui-même. Ainsi, les parents sont plus malheureux de la mort des enfants que les enfants de celle de leurs parents, parce tous les sacrifices sont du côté de ces derniers. De plusieurs enfants également dignes de son affection, c'est celui qui lui a donné toujours et lui donne encore les plus cruels soucis qu'une mère aimera avec le plus de tendresse. L'habitude est cependant regardée comme fatale à l'amour proprement dit. C'est qu'on ne remarque pas qu'il y a des éléments très-divers dans ce sentiment, ou plutôt que, sous le nom qui lui est consacré, on confond plusieurs affections d'une nature différente. Il y a un amour qui n'est qu'une fièvre des sens, un autre qui vient de l'imagination, et un troisième dont la source est dans les profondeurs de l'âme, qui repose sur le plus absolu dévouement. L'amour des sens subit la même loi que les autres affections de cet ordre; la possession le fait mourir. Celui dont l'imagination a fait tous les frais et qui ne s'adresse qu'à une idole parée de nos mains, s'évanouit devant la réalité. Celui qui a pour base, au contraire, un échange actif d'idées, de sentiments, de sacrifices, au sein d'une destinée commune et avec des devoirs communs à remplir, celui-là ne fait que grandir et se fortifier avec le temps.

Ainsi l'habitude n'est ni un principe purement mécanique, c'est-à-dire un principe de mouvements indépendants de notre volonté, comme l'ont supposé quelques philosophes, entre autres Hartley, Berkeley et le docteur Reid; ni un simple effet de l'association des idées, comme l'enseigne Dugald-Stewart et Hume. Comment ne serait-elle qu'un principe de mouvement, lorsqu'elle agit, non-seulement sur nos organes, mais sur notre esprit, et qu'elle atteint indistinctement toutes les facultés de notre esprit? Comment ne serait-elle qu'un effet de l'association des idées, quand son empire s'exerce à la fois et sur l'intelligence, et sur la sensation, sur le sentiment et sur la volonté? Aucune association d'idées ne peut expliquer, par exemple, l'affaiblissement de la sensibilité physique sous l'influence d'une excitation fréquente et prolongée, ou bien les modifications qu'on peut introduire par une action répétée dans les fonctions de l'organisme. D'ailleurs, au lieu de regarder l'association des idées comme la cause, il serait beaucoup plus juste de n'y voir qu'un résultat de l'habitude. Nos idées n'ont aucune existence ni aucune action distincte de celle de l'âme; il est impossible de leur attribuer une vertu, une force par laquelle elles s'attirent réciproquement et s'attachent les unes aux autres, comme l'aimant au fer; mais elles sont réunies par un effet de notre activité, auquel l'habitude donne de la durée et de la persistance. Il existe encore sur la question qui nous occupe en ce moment une troisième opinion plus hardie et plus ambitieuse, mais aussi peu fondée que les deux précédentes : c'est celle qui regarde l'âme humaine, notre *moi*, non comme un principe distinct ou tout au moins indestructible, mais comme un certain état, un certain degré d'expansion d'un principe infini et impersonnel, d'où nous sortons par l'épanouissement successif de nos facultés et où nous rentrons par le mouvement contraire, c'est-à-dire par le retour de notre être à l'unité, par la destruction de toutes les différences que nous

y apercevons aujourd'hui. Toute notre existence est ainsi représentée par un cercle qui commence par le désir, bientôt transformé en volonté, en intelligence, et finit par l'habitude. Qu'est-ce, en effet, que l'habitude, d'après l'idée que nous en donne ce système ? Un état dans lequel la conscience et la liberté s'évanouissent de plus en plus, qui tend à nous ramener vers la spontanéité de la nature, où l'être et la pensée, l'action et le désir, la volonté et le mouvement se trouvent, non pas réunis, mais confondus. Il y a ici un principe métaphysique que nous négligerons entièrement, parce qu'il n'a qu'un rapport très-indirect avec le sujet de cet article, et offre par lui-même assez d'importance, nous voulons dire assez d'erreur et de danger, pour mériter d'être apprécié séparément. C'est celui qui fait naître la volonté, et, en général, toute activité volontaire d'une simple transformation du désir, en nous montrant dans le désir lui-même le premier germe de l'âme. Nous nous contenterons d'examiner s'il est vrai que l'habitude nous replonge dans les ténèbres et dans la servitude de l'instinct, de ce qu'on nomme l'état de nature.

Remarquons d'abord qu'on a singulièrement exagéré, même au point de vue du mouvement, la ressemblance qui peut exister entre l'instinct et l'habitude. Rien de plus faux que cette proposition de Reid : « L'habitude diffère de l'instinct, non dans sa nature, mais dans son origine. » Il y a des degrés dans l'habitude ; elle a plus ou moins d'empire sur nous, selon qu'elle dure depuis plus ou moins longtemps. L'instinct n'admet pas une semblable progression ; il est dès le premier moment tout ce qu'il doit, tout ce qu'il peut être. On peut certainement résister à une habitude, si ancienne et si exigeante qu'on la suppose ; et dès qu'on peut lui résister, on peut la perdre, puisqu'il suffit pour cela de prolonger la résistance. L'animal, qui n'a que ses instincts pour guide, ne résiste jamais ; et l'homme même, en leur opposant toutes les forces de la volonté et de la raison, ne peut réussir à les étouf-

fer en lui. Ainsi, les effets sur lesquels on a le plus insisté, les effets même mécaniques de l'habitude sont toujours en notre pouvoir; ce qui a une fois appartenu à la liberté demeure sa propriété inaliénable. Il en faut dire autant de la conscience, puisqu'elle entre dans l'essence de la liberté. Partout où il y a un degré quelconque de liberté, on rencontre nécessairement la conscience. Mais trop souvent cette faculté est confondue avec la mémoire; et, parce qu'il y a des mouvements si faciles et si prompts qu'ils ne laissent aucun souvenir après eux, nous prétendons qu'ils se sont produits à notre insu. Si l'on songe à présent que l'habitude établit son empire, non-seulement dans les mouvements du corps, mais dans le désir, dans la perception, dans l'imagination, dans le sentiment; dans la réflexion elle-même, c'est-à-dire dans l'acte le plus personnel de notre esprit, celui où la liberté et la conscience se montrent à leur plus haut degré, on verra combien il est impossible de la regarder comme une sorte de retour à l'instinct, comme un mouvement rétrograde vers l'invariable et aveugle spontanéité de la nature. L'habitude est, au contraire, la condition de tout développement, de tout progrès chez les hommes. Elle les soustrait d'abord en grande partie à l'action fatale de la nature extérieure, endurcit leurs corps à la jouissance comme à la douleur, et par là même affranchit leur esprit, donne à leurs mouvements cette merveilleuse adresse qui se déploie dans l'industrie et dans les arts, augmente l'énergie de leur volonté, la durée et la force de leurs sentiments, la rapidité de toutes les fonctions de leur intelligence; et leur assurant, en même temps qu'elle les pousse en avant, les résultats qu'ils ont déjà obtenus, les conquêtes qu'ils ont déjà faites du côté du vrai ou de celui du bien, elle ouvre devant eux une carrière de perfectionnements indéfinis. Ce n'est pas encore tout : les progrès d'une génération, elle les transporte, comme nous l'avons déjà remarqué, à la génération suivante; car elle est la base de toute

éducation intellectuelle et morale. Elle donne de la durée et de la vie aux traditions d'une nation et à celles de l'humanité entière. Il est vrai qu'elle peut servir aussi à nous corrompre, à nous attacher au vice et à l'erreur ; mais ce sont là les inconvénients mêmes de la liberté, dont l'habitude n'est que l'auxiliaire et l'instrument. En effet, nous ne cessons pas d'être libre parce que l'effort a disparu de nos mouvements, parce que notre volonté est plus résolue, notre pensée plus rapide et plus sûre ; parce que, au lieu de leur obéir, nous avons en quelque sorte transformé dans notre être une partie des phénomènes et des lois de la nature : c'est par là, au contraire, que nous sommes plus près de la divine perfection. « Il n'y a que de mauvaises habitudes, a dit avec raison un illustre philosophe de l'Allemagne, qui fassent perdre à l'homme une partie de sa liberté ; mais l'habitude du bien, de tout ce que la morale approuve, est la liberté même. « (Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, § 410.)

L'habitude répand un grand jour sur la simplicité de notre nature particulière et celle de l'essence absolue des choses. Elle nous montre comment le désir, la pensée et l'action, c'est-à-dire l'amour, l'intelligence et la force, sans que l'un de ces attributs puisse être regardé comme l'origine des deux autres, se confondent en un seul moment et en un seul principe. Or, ce qui est dans le principe ou dans la cause ne doit-il pas se manifester aussi sous une autre forme dans les effets, c'est-à-dire dans la nature. Il n'est donc pas étonnant que l'on trouve chez des êtres dépourvus de raison des désirs, des penchants irrésistibles, qui n'ont qu'à naître pour se traduire en action, et qui, se montrant d'accord avec les plans les mieux ordonnés, avec les lois les plus invariables de l'intelligence, peuvent être regardés comme des idées vivantes et sensibles. Tous ces caractères se réunissent dans l'instinct ; et on peut les reconnaître jusque dans les forces de l'organisation et de la vie. Il est aussi impossible, quoiqu'on l'ait tenté bien

des fois, surtout dans le dernier siècle, de résoudre l'instinct dans l'habitude, que l'habitude dans l'instinct : c'est la même cause, une cause supérieure à nous qui les produit l'une et l'autre. Mais l'instinct, invariable, dépourvu de conscience, est précisément le contraire de la liberté. Il la précède chez l'homme, et semble, quand elle arrive, se retirer devant elle, comme devant un pouvoir supérieur. Il retient l'animal dans un cercle inflexible, l'empêchant également de se perfectionner et de se corrompre, en l'absence de toute intervention humaine. L'habitude, au contraire, vient à la suite de la liberté, s'introduit dans la liberté même, dont elle est, comme nous l'avons déjà dit, le plus puissant auxiliaire. Voilà pourquoi elle n'agit directement, et, à proprement parler, que sur l'homme. L'instinct, c'est la nature, ou, pour appeler les choses par leur nom, la force créatrice continuant son œuvre dans l'être qu'elle a produit, le conduisant seule à son développement et à sa fin. L'habitude, c'est cette même force venant au secours de la liberté humaine, nous créant, pour ainsi dire, à notre propre image, nous récompensant par le bien, nous punissant par le mal que nous avons voulu, nous portant vers le but que nous lui avons indiqué. A ce titre, elle n'est pas éloignée de l'idée que les théologiens, mais les théologiens les plus sensés, nous donnent de la grâce (1).

---

(1) Peu d'autres ont traité de l'habitude d'une manière approfondie. Nous citerons parmi eux : Reid, *Essais sur les facultés actives*, Essai III, c. 3, dans ses *Œuvres complètes*, traduction française, t. VI, p. 29. — Dugald-Stewart, *Philosophie de l'esprit humain*, t. Ier, c. 2. — Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, §§ 409 et 410. Ce ne sont que deux ou trois pages, mais très-originales et très-substantielles. On a publié aussi sur le même sujet quelques écrits spéciaux. Le plus remarquable de tous est celui de Maine de Biran, couronné par l'Académie des sciences morales et politiques : *Influence de l'habitude sur la faculté de penser*, in-8°. Paris, an XI. — *De l'Habitude*, thèse soutenue devant la faculté des lettres de Paris, par M. Félix Ravaisson, in-8°, Paris, 1838. — Article *Habitude*, par M. Virey, dans le *Dictionnaire des sciences médicales*. Les écrits suivants sont aussi des thèses publiées

par des médecins : Hahn, *de Consuetudine*, in-4°, Leyde, 1701. — Wetzel, *de Consuetudine circa rerum non naturalium usu*, in-4°, Bâle, 1730. — Rhetius, *de Morbis habitualibus*, in-4°, Halle, 1705. — Jung, *de Consuetudinis efficacia generali in actibus vitalibus*, in-4° ib., 1705, — Jungnickel, *de Consuetudine altera natura*, in-8°, Vittemberg, 1787.

FIN DU TOME DIXIÈME.

BULLETIN DE DÉCEMBRE 1846.

Séance du 5. — M. Cousin continue et achève la communication de son travail sur *Adam Smith et ses ouvrages*.

Séance du 12. — M. le secrétaire perpétuel communique une lettre de M. Arrivabene, qui prie l'Académie de vouloir bien le comprendre au nombre des candidats à une place de correspondant pour la section d'économie politique ; il joint à sa demande une liste de ses différents travaux. La lettre de M. Arrivabene et la liste qui l'accompagne seront renvoyées à la section d'économie politique. — M. Franck reprend et achève la lecture de son rapport sur le concours relatif à *la Théorie de la Certitude*. — M. Aubenas continue la lecture qu'il a été admis à faire devant l'Académie d'un fragment de l'*Histoire du parlement de Paris sous la Ligue*.

Séance du 19. — M. Cousin fait hommage du second volume de l'*Histoire des révolutions de la philosophie en France pendant le moyen âge jusqu'au seizième siècle*, par M. le duc de Caraman, dont il fait ressortir les mérites. — M. Giraud lit un mémoire sur *la Gentilité romaine*. A la suite de cette lecture, M. Cousin présente quelques observations.

Séance du 26. — M. Barthélemy Saint-Hilaire donne lecture d'un rapport sur l'*Introduction à l'Histoire du bouddhisme indien*, par M. Burnouf. A la suite de cette lecture, M. Cousin présente quelques observations. — M. Aubenas continue la lecture d'un fragment de l'*Histoire du parlement de Paris sous la Ligue*.

A la dernière séance de novembre, M. Barthélemy Saint-Hilaire avait présenté le rapport suivant :

Messieurs, je me suis chargé d'offrir à l'Académie, de la part de l'auteur, les deux volumes que M. Vacherot vient de publier sur l'école d'Alexandrie, et qui seront prochainement suivis d'un

troisième. L'Académie se rappelle qu'il y a deux ans M. Vacherot obtint le prix dans le concours qu'elle avait ouvert pour l'*Examen critique de l'école d'Alexandrie*. J'eus alors l'honneur de faire le rapport sur le concours, au nom de la section de philosophie. Nous avions indiqué à M. Vacherot quelques lacunes qu'offrait son mémoire, il les a très-heureusement comblées. Tout en reconnaissant les rares qualités de son travail, nous avions dû lui reprocher d'avoir abordé l'école d'Alexandrie sans avoir rien dit de ses antécédents historiques et des liens par lesquels elle tient à tout le passé. L'Académie apprendra avec satisfaction que M. Vacherot a suivi les conseils qu'elle lui avait donnés. Son premier volume est rempli aux deux tiers de l'exposition lucide et exacte des systèmes qui depuis Platon et Aristote ont préparé ceux de Plotin et de Proclès. A côté de ces excellentes recherches, je puis signaler encore celles que M. Vacherot a consacrées à la renaissance éphémère du paganisme sous le règne de Julien. J'affirme à l'Académie, après un examen long et scrupuleux, que tout le mérite du travail de M. Vacherot se retrouve dans celui-ci, agrandi encore et fortifié de plusieurs autres. Son style, sans rien perdre de sa vigueur et de sa netteté, est devenu plus brillant et plus coloré. Pour le prouver, il serait facile de citer de nombreux passages pleins de ce sobre éclat qui convient à la métaphysique. Il me suffira de dire que nous devons être heureux d'avoir provoqué un ouvrage aussi éminent; et tout nous assure que le complément que lui donnera bientôt M. Vacherot sera digne des deux volumes que je dépose sur le bureau de l'Académie.

TABLE

DES MATIÈRES CONTENUES DANS LE TOME DIXIÈME.

Pages.

PHILOSOPHIE. — Rapport au nom de la section de philosophie, sur le dernier concours (DE LA CERTITUDE); par M. FRANCK.. 5, 89, 217 et 372

ÉCONOMIE POLITIQUE. — Mémoire sur la *Durée de la vie humaine dans plusieurs des principaux États de l'Europe, et du plus ou moins de longévité de leurs habitants*, par M. BENQIGTON DE CHATEAUNEUF..... 21

— Rapport de M. DE TOCQUEVILLE, sur deux écrits ayant pour titre, l'un : *Du Monopole des sels par la féodalité financière*, de M. Raymond Thomassy; l'autre : *De la Preuve judiciaire au moyen âge, en Normandie*, par M. Couppey, juge au tribunal de Cherbourg. 53

LÉGISLATION. — Rapport sur un ouvrage de M. Eugène Cauchy, maître des requêtes au conseil d'État et garde des archives de la chambre des pairs, intitulé : *Du Duel considéré dans ses origines et dans l'état actuel des mœurs*, par M. le comte PORTALIS..... 58

Pages.

ÉCONOMIE POLITIQUE. — Mémoire sur la *Nécessité de fonder en France l'enseignement de l'Économie politique*, par M. F. DE LA FARELLE..... 75

— Observations de MM. BLANQUI et PASSY sur le même sujet..... 82

Bulletin des séances du mois de juillet 1846..... 88

PHILOSOPHIE. — Mémoire sur la *Persistance de la personnalité après la mort*, par M. BOUCHITTÉ..... 137 et 409

— Mémoire sur les *Enfants abandonnés*, par M. MARBEAU..... 164

— Mémoire sur les *Causes de la misère et les moyens d'y remédier*, par M. Joseph GARNIER..... 17

Bulletin des séances du mois d'août 1846..... 147

STATISTIQUE. — *Statistique des accusés* pendant la période 1829-1844, par M. FAYET, professeur de mathématiques spéciales au collége de Colmar..... 249

LÉGISLATION. — Mémoire sur la *Législation industrielle de la France*, par M. VIVIEN..... 264

— *Observations* de M. GIRAUD sur le même sujet. 281

PHILOSOPHIE. — Mémoire sur la *Philosophie indienne*, par M. Barthélemy SAINT-HILAIRE..... 284

Bulletin des séances des mois de septembre et d'oct. 1846. 318

Pages.

LÉGISLATION. — Mémoire sur la *Nécessité de constater les naissances à domicile*, par M. le docteur LOIR..... 319

— *Une visite aux prisonniers cellulaires de France*, par M. LÉLUT..... 321

PHILOSOPHIE. — Mémoire sur le *vrai et le faux optimisme*, par M. Francisque BOUILLIER..... 345

LÉGISLATION. — Communication sur une *Collection de lois lombardes publiées à Turin*, par M. le comte SCLOPIS..... 365

Bulletin des séances du mois de novembre 1846..... 405

MORALE. — Mémoire sur l'*Amélioration des classes indigentes ou voisines de l'indigence et sur le travail et le salaire, considérés comme moyens de combattre la misère*, par M. MARBEAU.... *Ib.*

PHILOSOPHIE. — *Adam Smith et ses ouvrages*, par M. COUSIN..... 441

— *De l'Habitude*, par M. FRANCK..... 463

Bulletin des séances du mois de décembre..... 482

PHILOSOPHIE. — Rapport sur un ouvrage de M. Vacherot, l'*Examen critique de l'école d'Alexandrie*, par M. BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE..... *Ib.*

FIN DE LA TABLE DU TOME DIXIÈME.

CONDITIONS DE LA SOUSCRIPTION.

Le Compte rendu des Séances de l'Académie des Sciences morales et politiques, paraît en 12 livraisons de 4 à 6 feuilles, formant chaque année deux volumes in-8° de 30 à 35 feuilles d'impression, avec une Table générale des matières.

Pour Paris	20 fr.	»
Départements	22	50
Étranger	25	»

PAYÉES À L'AVANCE OU SUR UN BONBON À VUE.

Au Bureau du Compte rendu, rue des Poitevins, 6.

Les dix premiers volumes de la 2e section du Compte rendu (années 1842, 1843, 1844, 1845 et 1846) sont en vente au Bureau d'abonnement, rue des Poitevins, n° 6.

Prix : 110 francs.

PARIS. — IMPRIMERIE PANCKOUCKE
Rue des Poitevins, 14

This book should be returned to the Library on or before the last date stamped below.

A fine is incurred by retaining it beyond the specified time.

Please return promptly.